JAARGANG

Nr 2/5 - 1955

GEREFORMEERD THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

KOK
KAMPEN

Eindredacteur: Prof. Dr F. W. GROSHEIDE
Ceintuurbaan 175, Amsterdam-Z.

INHOUD

UITGAVE VAN J. H. KOK N.V. KAMPEN

ENIGE BEKNOPTE BESCHOUWINGEN MET BETREKKING TOT DE PROCESSEN VAN DE HERE JEZUS CHRISTUS EN VAN DE APOSTEL PAULUS

DOOR

DR J. A. DROSSAART BENTFORT,

repetitor in het Strafrecht c.a. te Ermelo (Gld.)

CAPUT I

Inleidend woord

Zoals ik bereids (cf. Tijdschrift voor Strafrecht, deel L, afl. 4, pag. 323/324) toezegde, moge thans volgen een beknopte bespreking van een speciaal onderwerp uit het Nieuw-Testamentische strafrecht als complement van het door mij vroeger behandelde Mozaïsch Strafrecht. De bedoeling is derhalve *niet* het beschrijven van het ganse Strafrecht uit het Nieuwe Testament, evenmin als ik in mijn vorig artikel het ganse strafrecht uit het Oude Testament behandelde, maar alleen het weergeven van datgene, wat het meest van belang kan worden geacht.

Ik kwijt mij met des te meer toewijding van deze mijn plicht, wijl dit onderwerp deel uitmaakt van de studie der zg. oude rechtsvergelijking, die, toen in de latere jaren de vergelijkende rechtswetenschap in het middelpunt der wetenschappelijke belangstelling der juristen is komen te staan, weliswaar eveneens tot hoog aanzien geraakte, doch waarvan de studie geen gelijke tred hield met die der nieuwere — „nieuw" genomen in de meest ruime zin des woords — rechtsvergelijking, zodat het arbeidsveld nog gedeeltelijk, ofschoon in steeds *geringere* mate, ook internationaal gesproken — onontgonnen is, vooral waar het betreft de *détail*studie, als hoedanig het hierna behandelde is te beschouwen [1]).

---

[1]) Ik kan op dit punt vanzelfsprekend hier niet nader ingaan en bepaal mij tot onderstaande regelen. Als mij de tijd rest, hoop ik een volgend opstel te wijden aan het strafrecht van de Griekse wetgever *Solon*, wiens beeltenis men o. a. bij die van *Mozes* aantreft in de bekende zaal in het gebouw van de Hoge Raad der Nederlanden te 's-Gravenhage en wiens, overigens slechts fragmentarisch overgeleverde wetten, aan de meeste juristen nòg onbekender zijn dan die van Mozes, terwijl ik mij voorstel in dit verband andere analoge vraagstukken in dit toekomstig opstel te verwerken.

Over *Solon* — ook over Lycurgus, Draco e. a. — zij men voorlopig verwezen naar de bekende „Real-Encyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaft von Pauly", van welke een nieuwe editie is begonnen te verschijnen te Stuttgart in 1893 onder leiding van Wissowa en sedert 1910 onder die van Kroll, zulks op de genoemde artikels (ibid. verdere litt.). Met vrucht zal men ook raadplegen de „Dictionnaire d'Antiquités grecques et romaines" onder redactie van Daremberg et Saglio (1872—1917 Paris). Beide genoemde standaardwerken zijn door de classici zeer gewaardeerde vakencyclopaedieën en o. m. aanwezig op de Koninklijke Bibliotheek te 's-Gravenhage.

Ik stel mij voor in deze studie achtereenvolgens aan een korte bespreking te onderwerpen *het proces van de Here Jezus* en daarna *het proces van de Apostel Paulus*, terwijl terloops hiermede samenhangende belangrijke vraagstukken zullen worden ter sprake gebracht, een en ander zoals opgetekend is in de *Heilige Schrift*, waarbij voorzoveel nodig zal worden verwezen naar andere, aanvullende litteratuur op dit stuk.

Bij de behandeling van dit onderwerp sluit ik mij aan bij het standpunt der schriftelijke overlevering („De Bijbel") [2]) en houd mitsdien *zoveel mogelijk* met opzet buiten bespreking theologische strijdvragen, m. a. w. gelijk ik in mijn aan het Mozaïsch strafrecht gewijd artikel niet sprak over enige Schriftcritiek, ofschoon deze mij geenszins onbekend was, zo onthoud ik mij in deze beschouwingen eveneens *zoveel mogelijk* van het releveren van gravamina, die door theologen van z.g. critische scholen worden opgeworpen op grond van onderzoekingen van welke aard ook, ofschoon ook deze mij tot in onderdelen bekend zijn.

Ik koos de in dit boekje behandelde stof uit het Nieuwe Testament, omdat deze mij sinds meerdere jaren sterk aantrok. Overigens biedt het Nieuwe Testament de onderzoeker niet een afgerond en uitgewerkt rechtssysteem of een codificatie van rechtsnormen als bv. het Oude Testament geeft in de Mozaïsche wetgeving. Behalve voorschriften betreffende het recht der overheid (Matth. 5 j⁰ Rom. 13), waarover een lawine aan litteratuur bestaat, en dergelijke principia, zal men in het Nieuwe Testament op het gebied van het strafrecht tevergeefs een complex van strafrechtelijke bepalingen zoeken. Het christendom heeft de *geesten* hervormd en daardoor zijn invloed uitgeoefend op het rechtsbewustzijn, dat zo een grote rol speelt bij de rechtsvorming, een invloed, die zeer veel groter is geweest dan bv. die der Stoa, gelijk *Rutgers* destijds uitvoerig heeft betoogd [3]). Ook op het gebied van het strafrecht is de invloed van de christelijke gedachte onmiskenbaar, ook de jure constituendo. Uitgangspunt blijft de Dekaloog en de exegese van dezelve, zijnde de Wet der Tien Geboden van eeuwige gelding.

CAPUT II

Verschillende opvattingen over het proces van de Here Jezus

Vooraf mogen gaan enige preliminaire opmerkingen.

Het proces vormt een onderdeel van de lijdensgeschiedenis des Heren en is beschreven door de vier Evangelisten, zowel door de Synoptici (Mattheus, Marcus en Lucas) als door de vierde Evangelist Johannes, die, hoewel somtijds op enkele punten verschillende in voorstelling, in hoofdzaken overeenstemmen. De passie des Heren, door de Here Zelf aan Zijn discipelen op aarde enige malen aangekondigd, mag ik vanzelfsprekend veronderstellen de lezer bekend te zijn, hetzij vooral uit de *Heilige Schrift* zelf, hetzij uit de ganse meditatieve litteratuur, die zich hieraan vastknoopt, hetzij door de episch-dramatische verklanking van het Schriftverhaal door de muziek (bv. J. S. Bach's oratoria als de Mattheus-passion), hetzij door het geestelijk-drama van Middeleeuwen of heden als anderszins. Ik zal in onderstaande beschouwingen niet trachten, gelijk veelszins het *theologisch*

---

[2]) Zeer positief, in dezelfde geest als in de text voorgestaan, nog vrij recent het boekje van de Engelse rechter Frank J. Powell, in het begin 1950 in Nederlandse vertaling van Mr Visser verschenen en tot titel hebbende „Het Proces Jezus Christus".

[3]) In zijn uitnemende rede (rector. V.U. 1940): „De invloed van het Christendom op het Romeinse privaatrecht" (passim).

wetenschappelijk gebruik is, een min of meer volledige harmonie der evangeliën (diatessaron) betreffende reconstructie der processen van Jezus samen te stellen — ten aanzien van het proces van Paulus hoop ik hieronder wèl een schema op te nemen — doch alleen het juridisch meest relevante naar voren te brengen.

Bij de behandeling tref ik een vrij overvloedige *buitenlandse* litteratuur, in boekvorm het gehele proces besprekende of in tijdschriftartikelen enige twistvragen ter sprake brengende, *in hoofdzaak* van Duitse, Amerikaans-Engelse of Franse oorsprong. Deze alle in kort bestek te verwerken ware vrijwel ondoenlijk, weshalve ik mij zal beperken tot de meer recente werken of tijdschriftartikelen, die ten opzichte van het proces-Jezus bestaan.

Zelfstandige Nederlandse litteratuur ontbreekt nagenoeg geheel.

Voordat ik tot de eigenlijke bespreking overga, zij mij nog een korte opmerking vergund over de wijze van behandeling. Deze geschiedt namelijk verschillend. Als regel *vangt men* de bespreking van *het proces aan* met de *gevangenneming van Jezus,* die volgt na de nachtelijke gebedsstrijd van de Here in Gethsémané (Hof van Olijven); enige schrijvers echter beginnen reeds met het besluit van het Sanhedrin, in geheime, niet-officiële samenkomst, om Jezus te doden („echter niet op het feest"), vermelden achtereenvolgens de zalving te Bethanië, het verraad van Judas, de voetwassing, de voorbereiding van de Paasmaaltijd in de Paaszaal, de instelling van het Avondmaal (laatste of heilig avondmaal), het z.g. Hogepriesterlijk gebed, het verblijf in Gethsémané in het begin van de nacht of even na 12 uur begonnen, tezamen met Petrus en de zonen van Zebedeüs (Johannes en Jacobus) en tenslotte de gevangenneming van de Here Jezus Zelf in het begin van de nacht onmiddellijk na Gethsémané. *Het proces wordt beëindigd al of niet vóór de executie* des Heren, terwijl sommigen hieraan nog de begrafenis vastknopen, naar gelang van de opvatting des schrijvers van de betreffende verhandeling. Met andere woorden, de behandeling van de strafzaak èn het vonnis vinden immer een uitbreiding buiten de normale grenzen van het eigenlijk-gezegde „proces". Dit is nu juist het cardinale punt, de grote probleemstelling. Is hier sprake van één proces of van twee processen? Van twee processen kan slechts de rede zijn als er behalve twee behandelingen ook twee vonnissen, twee veroordelingen zijn aan te wijzen m. a. w. twee behandelingen alleen zijn niet voldoende om van twee processen te spreken. Uit het onderstaande zal dit de lezer duidelijker blijken en hem tevens doen zien, dat de schrijver van deze bijdrage de gestelde vraag beantwoordt in deze zin, dat twee volledige processen onaantastbaar vaststaan [1]).

* * *

[1]) Te dezer plaatse en in dit verband moge ik mijn dank betuigen aan drie geleerden, die mij enige beknopte aanwijzingen gaven betreffende de te raadplegen litteratuur, die, merkwaardige coïncidentie, vrijwel gelijkluidend waren, te weten mijn geestverwant Prof. Dr F. W. Grosheide, oud-hoogleraar in de exegese van het N. T. en aanverwante vakken aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, mijn oud-leermeester, nu wijlen, de romanist Prof. Mr J. van Kan, oud-hoogleraar te 's-Gravenhage, vroeger te Leiden en Djakarta (destijds nog Batavia geheten) alsmede Prof. Dr W. C. van Unnik, lid van de Kon. Ned. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, hoogleraar N. T. c.a. te Utrecht en wonende te Bilthoven, van wie laatstgenoemde vooral in de laatste

De meer stelselmatige onderzoekingen aangaande het proces van Jezus dateren reeds uit de 17e eeuw. Voor een min of meer beknopt historisch overzicht worde men verwezen voor het tijdvak tot 1909 — datum van verschijning van na te melden proefschrift — naar de goede juridische dissertatie van *Regnault,* getiteld „Une province procurâtorienne au premier siècle (au début de l'empire romain), Paris, 1909, terwijl voor de tijd van 1909—1914 met vrucht kan worden geconsulteerd *Jean Juster's,* waarschijnlijk door het verschijnen tijdens de eerste wereldoorlog, te weinig gekend, werk „Les Juifs dans l'Empire romain" (Paris 1914, II) hierna enige malen door mij te citeren. *Juster's* werk is werkelijk van grote betekenis; Prof. Lietzmann, over wiens denkbeelden uitvoerig zal worden gehandeld, ontleende deze goeddeels aan Juster's oeuvre.

Bezien wij thans de litteratuur nader.

Allereerst dient dan melding gemaakt te worden van de mening van een autoriteit als *Mommsen* (ik citeer naar de Franse uitgave: Droit Pénal I, pag. 279 sqq... men zie ook o. a. Ges. Schrif. III p. 425 en Römisches Strafr. p. 240, vooral Anm. II), die, hoewel ten onrechte, meent, dat de rechterlijke uitspraken van de Joden — en andere volken — onderworpen waren aan de bekrachtiging, het „exequatur" van de betreffende Romeinse stadhouder en die de behandeling voor Pontius Pilatus als die bekrachtiging beschouwt, zodat bij *Mommsen* slechts sprake is van één proces, in casu het Joodse. Deze mening is ook verdedigd door *Schürer* in zijn klassiek en veel aangehaald, doch wat verouderde „Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter J. Chr." (deel II S. 188—214, vide ook de litteratuuropgave op S. 208): Pilatus zou een *Joods vonnis* hebben bekrachtigd en met een *Romeinse straf* hebben doen voltrekken. *Regnault,* in zijn juist genoemd werk, verwerpt terecht de exequatur-opvatting van Mommsen, maar meent te onderkennen twee verschillende behandelingen, in zoverre hij de Joodse behandeling slechts als een „poursuite de fait" qualificeert, terwijl volgens hem de behandeling voor Pilatus alleen juridisch karakter heeft. Ook *Kautsky* (Stuttgart 1909: Der Ursprung des Christentums) erkent slechts het Romeinse proces, en wel wegens „seditio". *Windisch,* destijds hoogleraar in het Nieuwe Testament te Leiden, later te Kiel, schijnt deze materie te hebben besproken in een in 1909 te Tübingen verschenen geschrift [2]).

Zoals men ziet wordt van de gangbare mening, dat hier sprake is van twee processen, afgeweken door hen, die òf het Joodse proces alleen erkennen òf het Romeinse proces alleen als juridisch aanvaarden; er zijn echter verbindingsschakels. Zo heeft de bekende *Maurice Goguel* weer een

---

tijd in deze publicatie belangstelde. Uit deze dankbetuiging blijkt tevens wederom, hoe t. a. v. dit onderwerp rechtswetenschap en theologie ineenvloeien; beoefenaars van beide wetenschapsgebieden hebben zich aan de studie van het proces-Jezus gewijd en zullen dit D.V. waarschijnlijk ook in de toekomst doen.

[2]) Cf. *Robert Besnier:* „Travaux récents sur le Procès de Jésus-Christ" in de Revue historique de droit français et étranger, 1932, page 581 sqq. — De inhoudsopgaven van dit periodiek (Edition Sirey) vindt men thans ook in de „chronique" van ons Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis (Revue d'Histoire du Droit) bv. Tome XXI, 1er fascicule (uitgave van Wolters, Groningen) 1953. — Uitnemend wetenschappelijk werk verricht ook het „Institut historique de droit" van de Leidse Universiteit, onder leiding van, nu wijlen, de grote jurist Prof. Meyers.

andere mening: het Sanhedrin is door de Romeinen slechts informatief en vooral consultatief geraadpleegd (voor het eerst aldus verdedigd in de Revue d'histoire des religions 1910; men vergelijke ook zijn Vie de Jésus, 1932, Paris, alsmede zijn artikel in het Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 1932, p. 289, getiteld: A propos du procès de Jésus), derhalve naar analogie van de, meest aanvaarde, betekenis van de bijeenkomst van het Sanhedrin in het proces van de apostel Paulus (confer infra); dat het initiatief van Rome zou zijn uitgegaan is overigens m. i., gezien het optreden van Judas en de daaraan anterieure afspraak van het Sanhedrin, in niet-officiële vergadering, om Jezus te doden, stellig niet zeer aannemelijk. Vervolgens verschijnt in 1912 *Dr Karl Kastner's* „Jezus vor Pilatus" (oorspronkelijk diss. Breslau) in N.T. Abhandlungen 1912, 4. Band, 2—3 Heft (Münster in Westfalen), later gevolgd door een werk van dezelfde schrijver van andere inhoud: „Jesus vor dem Hohen Rat" (Breslau 1929). Reeds noemden wij Jean Juster's boek, twee processen aannemende; deze auteur erkent enerzijds de religieuze competentie van het Sanhedrin, tracht echter overigens inzake het proces-Jezus tegenspraak tussen de vier evangeliën aan te tonen, aan welke documenten hij historische nauwkeurigheid goeddeels ontzegt (cf. in het bijzonder pag. 133—140), hetgeen m. i. zeker onjuist is te achten; wel is het doel, waarmede de evangeliën zijn samengesteld, niet in de éérste plaats een historisch-juridisch oogmerk, maar het brengen van de blijde boodschap en de heilsgeschiedenis des Heren — in tegenstelling met de Handelingen der Apostelen, welk boek der Heilige Schrift, in de eerste plaats, mede blijkens de titel van dat boek, historiebeschrijving, ook in juridische zaken, geeft — doch volgens de heersende opvatting zijn de evangeliën historisch volkomen, althans in groszen und ganzen (men denke bv. aan de kleine verschilpunten), betrouwbare boeken, derhalve ook waar het betreft het proces, juister gezegd de processen van de Christus.

Na 1914 komt de litteratuur eerst vooral van Engels-Amerikaanse zijde. Zeer goed en hoofdzakelijk aansluitend aan de *gangbare* begrippen is het boek van *R. W. Husband:* The Prosecution of Jesus (1916 Princeton-London), waaruit o. a. *Grosheide* voor eigen publicaties putte en dat nog steeds wordt geciteerd bij de bespreking van deze stof. Genoemd moet ook worden de grote bijdrage van H. Danby (de bekende Misjna-kenner) in the Journal of Theol. Stud. van Oct. 1919 (Bearing of the Rabbinical Code etc.) en diens verdere publicaties te dezer zake.

Ik moet de verleiding weerstaan om àl de mij bekende litteratuur[3]), hetzij in boekvorm hetzij als tijdschriftartikel hier te laten afdrukken, ten einde het te zeer uitdijen van deze bijdrage te voorkomen. Ik wil mij dus, wat de *nieuwere* litteratuur betreft — die men gemakkelijker kan vinden — beperken tot de allervoornaamste der speciale litteratuur. Zo ontmoet ik dan *Fr. Dörr:* Der Prozess Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung (Stutt-

[3]) Van de *algemene* litteratuur (handboeken etc. op 't *gehele* N. T.; levens van Jezus, Leben Jesu, Vie de Jésus etc.), wil ik echter als uitzondering noemen het merkwaardige, tevens wetenschappelijk hoogstaande 4-delige werk van *Strack-Billerbeck:* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, op de betrekkelijke verzen, inzonderheid m. i., waar het de Joodse procedure betreft, en waaruit ik een enkele maal zal citeren. De overige algemene litteratuur blijft buiten bespreking.

gart 1920), vroeger in 1908 reeds als juridisch tijdschriftartikel verschenen. Hoewel *Besnier* (l. c.) deze verhandeling als „assez sommaire" qualificeert, wordt Dörr's arbeid nog al eens geconsulteerd en onder meer door *Van Kan* aanbevolen. Hij neemt twee processen aan, een Joods en een Romeins. Een veel aangehaald werk is dat van *Giovanni Rosadi* (Der Prozess Jesu, Wien, 1926), oorspronkelijk in het Italiaans verschenen, daarna ook in het Frans en later ook in het Engels.

Tenslotte enige studies van groot gewicht. In de eerste plaats worde dan vermeld het goede „Trial of Jesus Christ", sine die, van *Lord Shaw,* die van „twee rechtsgedingen" spreekt en van „twee van elkander onafhankelijke strafrechtssystemen" nl. het Joodse en het Romeinse. Van geheel andere aard is „Jesus von Nazareth" (1930) van de hand van de Joodse geleerde *Joseph Klausner,* die de afwijkende en onjuiste mening voordraagt, dat het Joodse proces slechts gerechtelijk vooronderzoek zou zijn geweest en dat alleen voor Pontius Pilatus het eigenlijke proces werd gevoerd. Veel geraadpleegd wordt in de laatste tijd *Max Radin's* „The Trial of Jesus of Nazareth" (Chicago Univ. Press, 1931), op welke studie vooral *Brouwer* de aandacht heeft gevestigd. De schrijver is hoogleraar in de faculteit der rechtswetenschap aan de Universiteit van Californië; hij aanvaardt eveneens twee volledige processen en tekent vooral helder de contouren en de achtergrond, tegen dewelke het proces-Jezus zich afspeelt, doch doet tevens goed uitkomen de verschilpunten tussen de vier evangeliën onderling.

Van zeer groot belang is de pennestrijd, over dewelke in het volgende hoofdstuk uitvoerig zal worden gehandeld, rondom de denkbeelden van de Berlijnse hoogleraar in de theologie (N. T.) *Prof. Lietzmann* (1931 en volgende jaren), die het proces voor het Sanhedrin onhistorisch acht.

Ten laatste vermeld ik het reeds genoemde boekje van de Engelse rechter *Powell* (cf. supra). Ofschoon de recensie in Engeland niet van zekere uitbundigheid valt vrij te pleiten[4]), wil het ons toch voorkomen, dat deze studie, die twee processen en twee rechtsstelsels aanneemt, een goed geschreven en logisch beredeneerd, onderzoek is, instructief en oriënterend, in hoofdzaak juridisch van karakter en structuur. Vele juridisch-relevante problemen (bv. de eventuele dagvaarding, de gevangenneming etc.) worden op zeer bevredigende wijze behandeld, en opgelost. Onaanvaardbaar echter is m. i. Powell's mening over de ochtendzitting van het Sanhedrin als die van „een Grote Consultatieve Raad" (pag. 18 j° 89 sqq.), waarvan de uitvoerige uiteenzetting de lezer nochtans niet overtuigt. In alle opzichten geslaagd is de bedoeling van de schrijver aan te tonen, dat het Joodse en Romeinse recht met voeten getreden werden, terwijl het boek van Powell tevens vermeldt de revisie-aanvrage van de Nederlander Ir Robbé Groskamp, in 1949 bij de Nieuwe Hoge Raad van Israël ingediend.

Hoewel in de doctrine een vaste lijn ontbreekt — hetgeen trouwens geen verwondering behoeft te wekken, waar de theologen en de juristen, die zich met dit belangrijk onderwerp bezig hielden, veelal de zaak vanuit een ander gezichtspunt belichtten — vermag men toch te constateren, dat de critiek *in vroegere jaren* zich in hoofdzaak richtte tegen het aannemen van

---

[4]) De „Yorkshire Post" noemt de onderwerpelijke verhandeling „as vivid as Sir Walter Scott and as dramatic as Galsworthy" (men zie de folder van de uitgever Foreholte te Voorhout).

een afzonderlijk *Romeins* proces naast het *Joodse*, en, voorzover men dit dan nog aannam, trachtte de historiciteit van de onderdelen in twijfel te trekken: zo ontkende bv. de radicale Strauss (in zijn „Das Leben Jesu") de historiciteit van de Herodes-episode uit Lucas 23, zo beschouwen vele auteurs verscheidene gedeelten uit het Johannesevangelie als ongeloofwaardig als bv. het verhoor door Annas, het uitvoerige verhoor, inzonderheid de uitvoerige, niet door de synoptici vermelde, door Jezus gegeven antwoorden, in het praetorium („rechthuis") van de procurator Pontius Pilatus (Hoofdstukken 18 en 19) voor deze autoriteit, alsmede verschillende andere nadere gegevens door de evangelist Johannes verstrekt. *De latere tijd* echter heeft de critiek op het *Romeins* proces veel van haar kracht verloren en heeft men ook hier zonder noemenswaardig resultaat, zijn pijlen gericht op het Joodse proces [5]). Ik noemde reeds de naam van Prof. Dr. Hans *Lietzmann*, wiens gedachten inzake het proces-Jezus in het volgende hoofdstuk zullen worden getoetst op derzelver waarheidsgehalte.

CAPUT III

Het proces voor het Sanhedrin

Een der voornaamste vragen, die hier rijzen, is deze of het proces voor het Sanhedrin werd gevoerd volgens de regelen van de Misjna. Men herinnert zich wellicht, dat de *Sadduceeërs*, die destijds de meerderheid in het Sanhedrin uitmaakten en uit wie ook de voorzitter van het Sanhedrin werd gekozen, alleen de *schriftelijke* Wet (Thora, Pentateuch), de *Farizeeërs*, die de grote meerderheid van het gewone volk achter zich hadden, tevens óók de *mondeling* overgeleverde Wet (Halacha) als rechtsgeldig erkenden. Nu merkt *Powell* (o. c.) terecht op, met een beroep op Flavius Josephus (Ant. 18, 1 : 4) dat de Sadduceeërs, om niet met het volk in botsing te komen, hetgeen hun hun lucratieve positie zou kunnen kosten, enkele overleveringen van de Pharizeeërs telkenmale, vi coacti, erkenden, zo ook in het proces-Jezus vóóral *die* bepalingen, die dienstig waren aan diens veroordeling. Persoonlijk acht ik *die* bepalingen der Misjna van toepassing, die reeds vigeerden ten tijde van het proces voor het Sanhedrin, dus *niet alle*, waarschijnlijk wèl de processuele vormvoorschriften. *Shaw* (o. c.) en anderen maken deze restrictie, naar het mij wil voorkomen, *niet*, althans niet in voldoende mate, terwijl *Klausner* (o. c.) ten onrechte beweert, dat het Sanhedrin, slechts vooronderzoek verrichtende, niet gebonden was aan de Misjna, trouwens in meerderheid de Misjna niet aanvaardde, zijnde de meerderheid Sadduceeërs. Ik ben mij bewust, dat absolute zekerheid ten aanzien van dit punt niet is te verkrijgen en ook mijn mening slechts als een poging tot benadering der waarheid is te beschouwen.

Nog belangrijker en nog meer betwist is de vraag of het Sanhedrin het jus gladii al of niet had ten tijde van het proces-Jezus. Prof. *Lietzmann* voornoemd heeft voor het eerst in den brede, steunende en voortbouwende op de argumenten van *Juster* (o. c.), in 1931 in de Sitzungsberichte (Ab-

---

[5]) Zoals opgemerkt, neemt de gangbare mening twee afzonderlijke processen en twee afzonderlijke rechtssystemen aan. Zo ook bv. bij *Van der Loos*: „Jezus Messias-Koning", diss. Utrecht onder Brouwer (Assen, 1942).

handlungen der, destijds, Preuszischen Akademie der Wissenschaften (Jahrgang 1931); Phil.-hist. klasse pag. 313 folg. Berlin), onder de titel „Der Prozess Jesu" het navolgende in een mededeling betoogd. Het Sanhedrin had vóór het jaar 70 n. Chr. het *volle* recht Joodse godsdienstmisdadigers en godslasteraars met de dood te straffen — niettegenstaande Joh. 18 : 31*b* [1]) — en dus is, aangezien Jezus is gekruisigd en *niet gestenigd*, de veroordeling door het Sanhedrin en het gehele proces voor Kajafas, met name Marc. 14 : 55—65 niet-historisch („unhistorisch"). In de eerste plaats — aldus Lietzmann — reeds hierom, dat Marcus, die Lietzmann als de hoofdbron beschouwt en voor het oudste evangelie houdt, dit laatste trouwens h. t. met meerderen, zijn evangelie, naar men gewoonlijk aanneemt, uit de mond van de apostel Petrus heeft opgetekend en derhalve de veroordeling in de nachtzitting van het Sanhedrin niet historisch kan mededelen, omdat Petrus, gebleven in de hof van het paleis van Kajafas, niet bij de nachtelijke uitspraak van het Sanhedrin tegenwoordig is geweest. Er zou dus slechts sprake zijn van één proces, het Romeinse wegens „seditio — Jezus zou een Messiaanse kroonpretendent van de keizer geweest zijn — en de Joden zouden alleen aangifte bij de procurator hebben ingediend. Prof. Lietzmann werpt dus bijna alle schuld aan Jezus' terdoodbrenging op Rome en vermeent, dat later vooral de evangelisten Mattheus en Johannes wegens een Judenfeindliche tendenz de schuld op de Joden hebben geworpen en de Romeinen hebben pogen te ontlasten van schuld aan Jezus' dood. Voorts acht Lietzmann de mededeling uit de Talmud (cf. Talm. Sanh. I, 189), dat het Sanhedrin 40 jaar [2]) vóór de verwoesting van de tempel de bevoegdheid inzake het strafrecht was ontnomen, eveneens onhistorisch, waartegen hij de thesis plaatst, dat het Sanhedrin Jezus had kúnnen veroordelen, als het dat gewild had. Lietzmann beroept zich voor zijn mening op de navolgende bewijsplaatsen, hieronder kort besproken, merendeels ontleend aan de geciteerde arbeid van Juster voornoemd.

1° Flavius Josephus in zijn Ant. jud. 20 200—203 [3]): de *steniging* van Jacobus, de „broeder" des Heren òf een onbekende Jacobus (hetgeen niet vaststaat), in 63 n. Chr. 2° De *steniging* van de diaken Stephanus uit Hand. 7 (slot). 3° een plaats uit de Misjna Sanh. 7, 2: de *berechting* van een ontuchtige priesterdochter. 4° Flavius Josephus Ant. jud. 15, 417 èn Bell. 6, 124, inhoudende *verbod* (in 't Grieks en 't Latijn), o. *a.* bewaard gebleven in een inscriptie in het museum te Konstantinopel, *om op straffe des doods te treden* in de tempelomheining (voorhof), of in de tempel zelf, geldende voor *alle* vreemdelingen en niet-Joden. 5° Philo in Legatio ad Cajum 36—41: een brief van Koning Herodes Agrippa aan de keizer Caligula, hem waarschuwende zijn beeltenis niet op te stellen in het Heilige der Heiligen

1) ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα! (Nestle-editie).

2) i. e. dus ± 30 *n.* Chr. (onder Pontius Pilatus): immers Jeruzalem is in 70 *n.* Chr. door de Romeinen onder Titus verwoest, óók de tempel.

Een afwijkende mening wordt voorgedragen door *Lengle*, infra te noemen, die op grond van bewijsplaatsen uit Flavius Josephus' Bell., veronderstelt, dat de jurisdictie van het Sanhedrin reeds was verdwenen in 37 *v.* Chr. onder Herodes en *niet* was herleefd in 6 *n.* Chr., toen de provincie werd ingelijfd. Billerbeck dateert de ontneming van het jus gladii juist op 6 n. Chr. voornoemd, hetgeen vrij aannemelijk schijnt (op grond van Jos. Bell. 2, 117?).

3) Er bestaat ook een *Nederl.* vertaling van Dr Terwogt (Dordrecht) van Flavius Josephus' oeuvre, die ik ook in handen kreeg.

van de Tempel (i. e. het achterste gedeelte, waar de Arke des Verbonds stond, afgescheiden door een voorhang, dat alleen door de Hogepriester op de Grote Verzoendag mocht worden betreden, cf. Lev. 16 : 2 en 34 en volg. en 23 : 27 en volg. Ex. 30 : 10), daar zelfs de Hogepriester op de verboden tijd zeker *de dood zou sterven*.

De opvattingen en stellingen van Prof. *Lietzmann* hebben betrekkelijk weinig instemming gevonden en zijn merendeels uitvoerig bestreden, reeds in 1931 in het door de hoogleraar zelf mede geredigeerde *Zeitschrift für die Neutest. Wissenschaft* door *Büchsel* (p. 202 sqq.: Die Blutgerichtsbarkeit des Synedrions, weder opgevat in jaargang 1934 p. 84 vlg.) en, hoewel minder geslaagd door *Dibelius* (p. 193 sqq.) en, in hetzelfde jaar eveneens door *Burkitt* in de Journal of Theol. Studies. Het antwoord van *Lietzmann* in enkele afleveringen van het genoemde Zeitschrift für Neut.-Wissenschaft (1931 p. 211 vv. èn 1932 p. 78 vv.) was, omnium consensu, allerminst afdoende, zodat nieuwe critiek terecht baan brak. Zeer doeltreffend was de bestrijding van de navolgende geleerden: *a.* Prof. Dr *Paul Fiebig* (Leipzig): „Der Prozess Jesu" in „Theol. Studien und Kritiken 1932, pp. 213 sqq. *b.* Dr *Ernst Springer:* „Der Prozess Jesu" in Preuszische Jahrbücher 1932 afl. Juli/Sept. pp. 135 en volg. *c.* Dr *Josef Lengle:* „Zum Prozess Jesu" in „Hermes", Zeitschrift für klassische Philologie 1935, p. 312—321.

Wat was nu het antwoord der critici aan Prof. Lietzmann? Vooraf ga deze opmerking, dat men in de evangeliën als geheel noch moet zoeken naar een streven om de Romeinen te ontlasten en de schuld op de Joden te werpen, noch een tendenz vermag te bespeuren om de Joden van schuld te ontlasten en deze op de Romeinen te werpen; beide gedachten zijn de evangeliën nagenoeg geheel vreemd. Hoogstens kan men zeggen, dat elk der evangelisten een eigen wijze van berichtgeving heeft, die echter voor het proces van de Here Jezus nagenoeg geen enkele consequentie met zich heeft gebracht. Nog steeds wordt een tegenovergestelde, door ons gewraakte, gedachtengang, overigens in verschillende zin, bijwijlen naar voren gebracht o. a. nog tamelijk recent door *Prof. Dr Martin David* (Leiden) in zijn op 26 Februari 1936 te Amsterdam gehouden rede[4]), getiteld „Rechtshistorische Betrachtungen zum Prozess Jesu", waar hij de thesis verkondigt, dat het Evangelie van Johannes, dat volgens de gevestigde wetenschappelijke overtuiging (cf. nog vrij onlangs *Van der Loos* o. c.) ongetwijfeld het jongste in datum is, het oudste evangelische document zou zijn en, geen veroordeling door het Sanhedrin inhoudende, de Joden van schuld zou ontheffen. Ook dit laatste is kennelijk onjuist; immers Johannes deelt wel eens meer iets niet mede, om niet in herhaling te vallen van de berichten van de synoptici bv. de instelling van het Heilig Avondmaal, en voorts legt Johannes wel degelijk de nadruk op de aansprakelijkheid der Joden, bv. leze men de verzen uit de navolgende hoofdstukken van zijn evangelie: 18 : 30*b* en 31*b*: „indien hij geen boosdoener was, zouden wij hem niet aan u overleveren", „het is ons niet geoorloofd, iemand ter dood te brengen" en 19 : 7*b*: „wij hebben een wet en naar die wet moet hij sterven, want hij heeft zichzelf

---

[4]) Voor „het Genootschap voor de Joodse Wetenschap in Nederland". Het verslag vond ik, na veel moeite, in een orgaan, genaamd „Oud-Katholiek", van 7 Maart 1936, van de hand van de h. t. redacteur van dit periodiek (de pastor van Harderwijk van de oud-bisschoppelijke clerezy).

Gods Zoon gemaakt". Voorts wijs ik er op, dat de Joden, vooral na de beschrijving van de evangelist Johannes sterk getekend, de landvoogd Pilatus poogden over te halen, toen hij aarzelde Jezus ter dood te brengen. Men denke vooral ook behalve aan het initiatief van Judas, aan Kajafas' voorstel (Joh. 11 : 47—54 in het bijzonder vs 50) „dat het in uw belang is, dat één mens sterft voor het volk en niet het gehele volk verloren gaat"[5]). De evangelist Johannes pleit s. o. r. dus niet voor Davids mening. Prof. David, die ik overigens als wetenschappelijk mens hoogacht, wil derhalve de schuld op de Romeinen werpen. Waar hij echter vermeent, dat de Talmud ouder is dan de N.T.-ische gegevens, inzonderheid dan het Evangelie van Marcus, faalt hij evenzeer kennelijk, terwijl zijn beroep op de historiograaf Flavius Josephus en de filosoof Philo Judaeus in dit verband evenmin ter zake dienende is. Ik kan hierop te dezer plaatse natuurlijk niet verder ingaan en moet de lezer verwijzen naar de theologische litteratuur, die op dit stuk vrij *gemakkelijk* is te vinden, naar mijn mening.

Dat Jezus niet door het Sanhedrin is veroordeeld, omdat Petrus hierbij niet tegenwoordig is geweest en Marcus, de tolk van Petrus, het dus niet heeft kunnen relateren (zoals Lietzmann beweert), is evenmin juist, want Josef van Arimathea en Nicodemus, beiden sanhedristen en tevens in het verborgen discipelen van Jezus (cf. o. a. Joh. 19 : 38—42, alsmede de synoptici t. a. v. dit punt bv. Marcus 15 : 43, Joh. 3 : 1), zullen het toch zeker wèl hebben geweten, trouwens er was geen enkele reden om een veroordeling wegens godslastering geheim te houden, veeleer het tegendeel! Ook Prof. Dr Georg *Aicher*, evenals Dr *Springer* een geharnast bestrijder van Lietzmann's denkbeelden, wijst op dit laatste in zijn doorwrochte en overtuigende studie: „Der Prozess Jesus", Bonn, 1929, (als Band III der kanonische Studiën und Texte verschenen).

Wat nu de z.g. bewijsplaatsen van *Lietzmann* betreft, nog het navolgende.

De Josephus-plaats bewijst niets. *Juster*, op wie men zich beroept, acht trouwens dit gedeelte een Christelijke interpolatie, maar gesteld er ware hier geen sprake van interpolatie, dan zou dit gedeelte uit Flavius Josephus toch *niets* bewijzen: immers deze plaats zou dan hóógstens kunnen aantonen, dat de Joden bevoegd waren in het inter-Joodse strafrecht zonder politieke achtergrond, terwijl het proces Jezus juist wèl een politieke achtergrond had: Jezus toch is tenslotte door de Romeinen als „Koning der Joden" wegens een politiek misdrijf gekruisigd. Bij aandachtige lezing van Josephus blijkt echter meer. De steniging van Jacobus wegens overtreding der Joodse Wet vond plaats in een z.g. *interregnum* van procuratoren (tussen de ambtstijd van Festus en Albinus in 63 n. Chr.) ten tijde van de Hogepriester Ananus (een Sadduceeër). Het is bekend, dat tegen deze executie, als competentie-overschrijding, met als gevolg afzetting, ernstig verzet is ge-

---

[5]) Dit besluit om Jezus uit de weg te ruimen, vindt men bij alle evangelisten vermeld (Matth. 26 : 1—5; Marc. 14 : 1—2; Luc. 22 : 1—2), en gaat vooraf aan Judas' verraad. Waar in de Schrift gesproken wordt over de overpriesters en schriftgeleerden, is dit volgens de gangbare mening (anders, stellig ten onrechte *Powell*) te beschouwen als een staande uitdrukking, waarmede het Sanhedrin of Joodse Raad wordt aangeduid. Kajafas' uitspraak was uiting van puur eigenbelang nl. dat hij bang was de greep op de massa te verliezen en zijn positie als gevolg van een en ander. God heeft dit kwade ten goede gekeerd.

rezen, daar de hogepriester zelf *eigenmachtig* de rechterslijsten opstelde, hetgeen een prerogatief was van de stadhouder (Albinus). In de provincie was de stadhouder, in casu de procurator, de opperste rechter; hij kon de zeer belangrijke zaken, als waartoe het proces-Jezus behoort, zelf beslissen en in de minder belangrijke zaken, hetzij gezworenen benoemen (quaestiones), die onder zijn presidium moesten rechtdoen hetzij aan de inheemse bevolking (bv. aan de Joden als regel) zekere zelfstandigheid laten bij de berechting van deze gedingen (cf. ook Hand. 18 : 15—17). Als ik de zaak wel zie, heeft Jacobus terechtgestaan voor gezworenen (rechters), terwijl alle andere ons, in casu door de Heilige Schrift, medegedeelde vervolgingen [6]) tegen Jezus, Stephanus, Petrus en Johannes, en, in zekere zin ook Paulus, werden gevoerd voor een zelfstandig inheems gerecht, op hetwelk echter de procurator toezicht hield. Dat inheemse gerecht was het Sanhedrin der Joden, dat — afgezien van de lagere rechtbank van 3 en waar het betreft het z.g. Klein Sanhedrin van 23 leden — in de allerbelangrijkste gevallen, als waartoe het proces Jezus behoorde, uit 71 leden (het z.g. Groot Sanhedrin onder presidium van de fungerende Hogepriester) bestond. Men vergelijke behalve de bekende plaats uit Num. 11, vooral het Misjnatractaat Sanh. I 4*a* en 5*a*. Trouwens het gehele Misjnatractaat is van uitnemend gewicht voor de Joodse procesvoering überhaupt. Daaruit blijkt o. m. ook dat het Groot Sanhedrin te Jeruzalem de wet stelde voor *geheel Israël* en zitting hield in de z.g. „zaal met de tegels", een speciale zaal voor deszelfs bijeenkomsten, waarover hieronder sprake is, in de Z.W.-hoek van het tempelplein in het daarvoor bestemde gebouw.

Wij kunnen dus reeds thans tot de conclusie komen, dat als regel het Sanhedrin *niet onbeperkt* competent was in strafzaken, zulks in tegenstelling met de civiele zaken, in dewelke het inheemse gerecht wèl volledig competent was. In strafzaken moge het Sanhedrin wellicht in sommige godsdienstprocessen volledige jurisdictie gehad hebben — echter als het halsmisdrijven betrof, stellig onder toezicht des procurators — zodra echter de zaak een geheel of gedeeltelijk politieke achtergrond vertoonde, was de competentie van het Sanhedrin *beperkt*. Dit verklaart het feit, dat het plenaire Sanhedrin, zodra men aan het proces Jezus een politieke wending wilde geven, zich moest wenden tot de procurator voor de definitieve eindbeslissing. Deze conclusie doet geenszins vreemd aan, als men poogt t. o. z. h. een parallel te trekken tussen de bevoegdheid destijds van de bezettende overheid in ons land of destijds die van ons eigen land ten aanzien van de bevolking van Nederlands-Indië, thans Indonesië.

Wij stappen thans af van de korte bespreking van Lietzmann's eerste argument en gaan over tot de behandeling van diens tweede argument, dat wij eveneens niet steekhoudend zullen bevinden, gelijk moge volgen uit hetgeen wij thans zullen naar voren brengen.

---

[6]) Ik bezig hier met opzet niet het woord „proces", want alleen in de gevallen van Jezus en Paulus kwam het tot een volledig *proces*. Alle andere genoemde gevallen o. a. die van Petrus en Johannes werden ontijdig afgebroken. Men vergelijke in dit verband o. a. Hand. 4 : 1 sqq; Hand. 5 : 17 sqq; Hand. 6 : 8 sqq; Hand. 8; Hand. 12 : 1 sqq; Hand. 14 : 19 sqq; Hand. 16 : 19 sqq; Hand. 17 : 5 sqq; Hand. 18 : 12 sqq. Over de zaak van Johannes de Doper (of Voorloper) zie men in het N. T. de uitvoerige behandeling in Matth. 14 : 3—12 en Marc. 6 : 16—29 en de beknopte vermelding in Lucas 3 : 19—20.

De tweede bewijsplaats van Prof. Lietzmann is de „zaak Stephanus". Dit argument is m. i. al heel zwak. In de eerste plaats ben ik met de meeste schrijvers (*Schürer, Springer, Kastner, Van Veldhuizen* e.a.) van mening, dat hier sprake is van een soort of geval van lynchen zonder vorm van proces, zonder voorkennis ook van de procurator en niet van een proces, zulks op grond van de duidelijke beschrijving van deze gebeurtenis in Hand. 6 : 8—15, 7 : 1—53, daar Stephanus *tijdens* zijn verdedigingsrede en *tijdens* zijn verhoor is aangegrepen, m. a. w. vóórdat van enig vonnis, waarvan überhaupt niet blijkt, sprake is. Nu moge Lengle wel beweren, dat Stephanus terecht stond voor de competente instantie, maar dit neemt niet weg, dat het geval „volksjustitie" [7]) (lynchen) bleef. Neemt men bij de tegenovergestelde, minder aannemelijke, opvatting, die wordt voorgestaan o. a. door *Juster* en *Lengle* [8]), aan, dat hier van een proces sprake is, dan zal men ook hier — Van Veldhuizen wees hier terecht op in „Bijbelsch Kerkelijk Woordenboek" deel: Nieuwe Testament, 1920 in voce Stephanus — vermoedelijk moeten denken aan een executie tijdens een vacature van Stadhouder (interregnum) b.v. in het jaar 35 of 36 n. Chr. *na* het ontslag van Pilatus. Trouwens ook al aanvaardt men de minder juiste mening van een proces, quod non, dan kan aan de zaak Stephanus geen bewijsgrond worden ontleend: immers Stephanus werd beschuldigd te hebben gehandeld „tegen de wet en de heilige plaats", m. a. w. ontbrak hier het element van het oproerig maken van het volk als in de processen van Paulus en Jezus (vóór Pilatus), zodat hier *niet* een politiek geval voorligt, maar een zuiver *inter-joods* misdrijf, dat tot de competentie van het Sanhedrin behoorde.

Over de andere bewijsgronden, die Prof. Lietzmann meent te kunnen aanvoeren, ter adstructie van zijn betoog, kunnen wij veel korter zijn. De Misjnaplaats, waar gesproken wordt van de berechting van een ontuchtige priesterdochter (cf. Lev. 21 : 9: zij moest worden verbrand) is historisch uiterst dubieus, zelfs volgens een kenner der Joodse wetgeving als *Juster* is. Prof. *G. Aicher* (o. c.) litterair steeds goed gestaafd, is van mening, dat *Husband* in zijn, reeds vermelde, „Prosecution of Jesus" (p. 172) de juiste verklaring heeft gegeven door de hypothese te stellen, dat het hele geval slechts een voorbeeld is, pour besoin de la cause uitgedacht, en dus zonder

---

[7]) Dr Karl Kastner („Jesus vor Pilatus") spreekt van een „blindwütende Volksjustiz" (pag. 9); elders wordt ten deze gewaagd van een „tumultuarische" lynchhandeling. Het woord „terechtstelling", dat wordt gebezigd door de Nieuwe Vertaling van het Nieuwe Testament van wege het Nederlandsch Bijbelgenootschap, 1939, is, daar dit zou wijzen op een min of meer *geordende executie*, kennelijk minder aanvaardbaar.

[8]) Ook Prof. Bornhäuser (Studien zur Apostelgeschichte 1934) vermeent een proces te onderkennen: er zou gestemd zijn over Stephanus en bij acclamatie besloten tot steniging. Ten onrechte leest hij dit nl. hoofdzakelijk in Hand. 7 : 58 en 8 : 1 (begin). Zijn argumentatie lijkt mij niet sterk. Men leze eens onbevangen en onbevooroordeeld Hand. 7 : 57. Nog onlangs heeft Prof. Jeremias in het meergenoemde „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft" 43 Band 1950/1951 Heft 3/4, abgeschlossen Mai 1952, onder de titel „Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor den Hohen Rat", steun verleend aan Bornhäuser's opvattingen met name aan diens 2-bronnen hypothese; hij is overtuigd door diens „bewijsplaatsen" en aanvaardt diens mening, dat ook het geval-Stephanus competentieoverschrijding zou zijn geweest („toegestane" volgens Jeremias). Ik kan het met een en ander niet eens zijn, gelijk uiteengezet.

historische betekenis noch waarde. Een enkele geleerde, die nog vasthoudt aan de geschiedkundige juistheid, acht deze plaats in elk geval van veel latere datum (uit de tijd na keizer Hadrianus wellicht?) [9]).

Wat nu betreft de verboden, hiervoor onder sub 4 en sub 5 genoemd, ook deze kunnen stellig niet de conclusie wettigen, dat het Sanhedrin volledig bevoegd is gebleven inzake halsmisdrijven en wel om de navolgende redenen. Het is toch wel zeer onwaarschijnlijk, dat Rome, die de overheerser was, gedoogde, dat deze verboden bij overtreding derzelve, zelfs tegen de Romeinen konden worden aangewend door de onderworpen Joden; met veel meer grond kan worden aangenomen, dat het hier bevoegdheden gold, die door de Romeinen, onder zekere reserve en restrictie, aan de Joden, die zij in godsdienstzaken enigszins, voorzover dat mogelijk was, wilden ontzien, waren „gewaarborgd", „gegarandeerd" m. a. w. toegestaan bij wijze van concessie. Dezelfde geest spreekt m. i. overigens ook uit de werken van Flavius Josephus en aldus is ook ongeveer de opvatting van een wetenschappelijke autoriteit als *Mommsen*, op verschillende plaatsen in zijn groot oeuvre.

In dit verband maak ik tenslotte nog melding van de nieuwste argumenten door de Göttinger hoogleraar *Joachim Jeremias* tegen Lietzmann aangevoerd in diens, op pag. 17 noot 2, genoemd artikel (afgesloten 19 Mei 1952), op hetwelk *Van Unnik* laatstelijk mijn aandacht vestigde. Dit artikel is in de eerste plaats van belang voor de vrij volledige vermelding van de *latere* litteratuur ten opzichte van dit vraagstuk, die ik eerst het voornemen had hier te laten afdrukken, doch waarvan ik, gezien het feit, dat deze niet veelvuldig wordt geciteerd, bij nader inzien met een referte vermeen te kunnen volstaan. Van groter importantie is ongetwijfeld de bespreking der beide naar voren gebrachte argumenten, van dewelke het ene is ontleend aan het Nieuwe Testament, het andere aan de Joodse oudheden.

Allereerst dan de geschiedenis van de overspelige vrouw uit Johannes 8, die reeds veroordeeld was, maar men niet ter dood dorst te brengen [10]), omdat het Sanhedrin het *jus gladii* niet bezat. Jeremias maakt op grond van de text aannemelijk, dat de stoet *van* het gerecht kwam en er *niet* naar toe ging, gelijk veelal ten onrechte wordt aangenomen: immers de getuigen-aangevers van het feit ontbraken. Dat er al een *vonnis* was, blijkt uit het feit, dat het stenigen al ter sprake kwam („Wie van u zonder zonde is, werpe het eerst een steen naar haar", vs 7*b*). Het argument zou sterker zijn, ware het niet, dat deze pericoop in de beste handschriften niet voorkomt en o. m. zowel bij *Nestle* als in de *Nieuwe Vertaling* op last van het Nederlandsch Bijbelgenootschap tussen haken [ ] is geplaatst.

Veel sterker is het argument ontleend aan de Vastenrol Megillat Ta^{c}an no. 6, die vermeldt, dat het jus gladii, toen de Romeinse cohorten te Jeruzalem in 66 n. Chr. hadden gecapituleerd op 17 Sept. weer ontstond en dat op 22 Sept. d. a. v. voor het eerst weer een executie plaats vond d. i. op 22 Alul (herdenking van de nationale feestdag, die het begin was van de Joodse opstand van 66—70 n. Chr.) van het genoemde jaar 66. Het is de verdienste

---

[9]) Men zie ook Prof. Jeremias' mening (a. c.) op dit stuk der datering, uitgebreid gemotiveerd.

[10]) Mozes had in de Wet gelast zulken te stenigen (Joh. 8 : 5*a* j°, Lev. 20 : 10 en Deut. 22 : 22/24).

van Prof. Jeremias in dit verband op deze vastenrol (Megh. Taᶜan) te hebben gewezen.

Onze slotconclusie is derhalve deze. De historiciteit van het door Lietzmann gewraakte Schriftgedeelte staat dus, menselijkerwijze gesproken, ook naar onze persoonlijke mening vast. Trouwens alleen een vonnis als dat van het Groot-Sanhedrin kon in staat zijn het „Hosanna" in „kruist Hem" te doen omslaan [11]).

Dezelfde mening, als in de text uiteengezet en voorgestaan, wordt o. m. [12]) eveneens verdedigd door de navolgende geleerden, in hun respectieve, in dit werk reeds genoemde, geschriften, met name: *Schürer, Dörr, Rosadi, Goguel, Strack-Billerbeck, Husband, Radin, Brouwer* en *Van der Loos,* terwijl *Prof. Fiebig* ten allen overvloede nog opmerkt, dat het inderdaad nog al vreemd aandoet, dat Lietzmann wèl de gevangenneming van Jezus des nachts en de *ochtend*zitting van het Sanhedrin erkent en *niet* de nachtelijke zitting van het Sanhedrin, want de gevangenneming zal te ± 1 à 2 uur des nachts gebeurd zijn en het hanengekraai ter gelegenheid van de, ook door Lietzmann, niettegenstaande het verschil in voorstelling bij Matth. en Marc., en Lucas en Johannes als historisch aanvaarde, verloochening van Petrus („eer de haan tweemaal gekraaid zal hebben, zult gij mij driemaal verloochenen", Marc. 14 : 30 en elders) te ongeveer 6 ure — de vroegste morgenstonde — hebben plaatsgevonden, na welke laatste gebeurtenis „terstond, des morgens vroeg" (Marc. 15 : 1) de ochtendzitting van de Hoge Raad heeft plaatsgevonden, *zodat tussen ongeveer 2 en 6 uur naar alle waarschijnlijkheid de nachtelijke zitting van het Sanhedrin is gehouden. Fiebig* wijst er voorts terecht op, dat de terminologie van het door Lietzmann betwiste Schriftgedeelte integendeel sterk pleit voor de historische waarde van hetzelve en geen hellenistische of andere vreemde elementen bevat, die aan een interpolatie of anderszins zouden kunnen doen denken. Jammer, dat *Fiebig* zijn goed betoog ontsiert door de weinig gefundeerde en door de Bijbel niet bevestigde thesis, dat de nachtzitting van het Sanhedrin slechts „Vorverhandlung" m. a. w. vooronderzoek zou zijn geweest om zoveel mogelijk bezwarend materiaal tegen Jezus te verzamelen; wel beroept *Fiebig* zich op de analoge opvattingen van Prof. Dr *W. Hauff* („Der Prozess Jesu im Licht der neuesten Forschung" in het, thans niet meer verschijnende Joodse periodiek „Der Morgen" 1931, pag. 276—288) en van *Joseph Klausner* (in zijn „Jesus von Nazareth" p. 461), beiden Joodse geleerden van welke laatste wij de opvattingen hierboven (pag. 6 en volg.) reeds weergaven, alsmede op enige uitlatingen van *Burkitt* (a. c.), die in deze richting zouden wijzen, maar Schriftuurlijk en logisch is deze mening werkelijk niet houdbaar. Ook in verband met de betekenis van de ochtendzitting van de Hoge Raad is onze mening, het zij in alle bescheidenheid gezegd, die o. m. aansluit aan die van *Springer* (a. c.), de juiste. Immers de bedoeling van dit ochtendlijke samenkomen was in hoofdzaak om de zaak-Jezus voor de zekerheid d. w. z. om meer kans op succes te hebben om Jezus te doden, een politieke kant te geven door er een staatkundig vergrijp van

---

[11]) Cf. Matth. 21 : 9 en verder.

[12]) Onnodig op te merken, dat ik slechts een keuze doe uit de omvangrijke stof, die overigens nuanceringen en overgangen inhoudt.

te maken [13]) en tevens om de verantwoordelijkheid voor de begane informaliteiten, die door de nachtzitting waren begaan, op de procurator te wentelen, *niet* in die zin, dat des nachts geen schluszfähig Sanhedrin bijeen was geweest — immers hoewel de mogelijkheid er van openstaat, blijkt *nergens*, dat deze zitting een „Winkel-concil" zou zijn geweest, hetgeen *Aicher, Van Veldhuizen* en *Van Leeuwen* ten onrechte tegen *Schürer* en *Springer* volhouden — maar in déze zin, dat volgens de Misjna verscheidene wetsovertredingen hadden plaats gevonden, te weten: des nachts mocht inzake halsmisdrijven geen zitting gehouden worden, welke zitting trouwens gehouden moest worden in de zaal van het Sanhedrin (zij werd waarschijnlijk gehouden in casu in het paleis van Kajafas); bovendien mocht geen zitting gehouden worden op sabbat of feestdagen. Overigens was ook de ochtendzitting onwettig, want in halszaken mocht de uitspraak niet plaats vinden op de dag van het verhoor, terwijl dergelijke zaken evenmin een dag voor een feest mochten dienen. Men vergelijke voor verdere bijzonderheden het tractaat Sanhedrin van de Misjna [14]) n.l. Misjna Sanh. IV 1 h. De voornaamste reden echter van de ochtendzitting van het Sanhedrin blijft ongetwijfeld deze, dat men het zekere voor het onzekere nam en een politiek vergrijp ensceneerde om meer kans te hebben de Here Jezus uit de weg te ruimen, terwijl het berechten van zulk een politiek misdrijf behoorde tot de prerogatieven van de procurator.

Bij de bespreking van hetgeen hier vooraf gaat werd tot uitgangspunt gekozen het evangelie van Marcus, dat, ik zeide het reeds, tegenwoordig meestal verondersteld wordt het oudste evangelisch document te zijn. Het evangelie van Mattheus staat met het evangelie van Marcus in nauw verband, zodat wij ook hier dezelfde voorstelling van het Joodse proces ontmoeten als in dat van Marcus, m. a. w. de ter dood veroordeling des nachts en de summiere ochtendzitting. Marcus schreef, naar men op goede gronden aanneemt, voor de Christenen uit de heidenen (bv. de Romeinen), onder invloed van de apostel Petrus, die van alles ooggetuige is geweest en met Marcus in nauwe relatie stond (cf. bv. 1 Petr. 5 : 13). Mattheus, zelf een bekeerde Jood („tollenaar" volgens zijn eigen opgave in Hand. 9 : 9 en 10), heeft het doel om voor de Joden te schrijven en insisteert derhalve *enigszins* meer op der Joden schuld dan Marcus (men zie bv. de, historisch overigens als interpolaties, somtijds betwiste Schriftgeleerden Hand. 27 : 3—10 en 27 : 19. De eerste episode staat volgens meerderen op de juiste plaats in Hand. 1 : 18 en volg., de tweede is onwaarschijnlijk, daar de echtgenoten van de hoge romeinse autoriteiten bijna — de lex Oppia liet echter een uitzondering toe — nimmer naar het wingewest medegingen, gelijk men als vrijwel vaststaande aanneemt).

[13]) Lietzmann (t. a. p.) beweert ten onrechte, dat van *meet af aan* een politiek misdrijf vaststond. Deze bewering past in zijn systeem van betwisting als supra uiteengezet. Echter is dan ten enen male onverklaarbaar, waarom Israël überhaupt in deze zaak gekend is: Rome had de zaak zonder meer aan zich kunnen trekken, want een *afspraak* tussen de Joden en het gehate Rome ware beslist ondenkbaar. Een en ander nog afgescheiden van de stellige uitspraak der Heilige Schrift.

[14]) In genoemd tractaat vindt men o. a. ook het meeste medegedeeld aangaande de *straffen* der Joodse wetgeving. Een goede, Duitse, vertaling van de „Misjna" is die van *Hoffmann* c.s., die ik zelf ook consulteerde. Van een vriend, die onbekend wenst te blijven, leende ik een exemplaar. Bekend is ook de Engelse vertaling van *Danby*, die ik eveneens in handen had.

Bij de beide andere evangelisten Lucas en Johannes treffen wij van het Joodse proces een enigszins afwijkende voorstelling van de gang van zaken aan, waarover thans een enkel woord worde medegedeeld. Lucas, de geneesheer en metgezel van de apostel Paulus op zijn tweede en derde zendingsreis, die *„alles van voren aan naarstiglijk onderzocht"* heeft (Luc. 1 : 3), geeft echter te dezer zake de minder aannemelijke voorstelling, dat een *summier* verhoor des nachts zou hebben plaats gevonden en de zitting in *pleno* des anderen daags des *morgens*. Minder aannemelijk reeds hierom, dat met zovele woorden een *veroordeling* door het Sanhedrin, in de ochtendzitting, bij Lucas ontbreekt. Men krijgt sterk de indruk, dat de geleerde Griek Lucas het Joods-godsdienstige gedeelte van het proces van Jezus niet meer ten volle begreep en meer de nadruk legt op het staatsvergrijp, waaraan de Heiland zich zou hebben schuldig gemaakt, zodat hij de Joden meer ziet als aanklagers — dus *niet* als *rechters* —, die van Rome een veroordeling vragen. Aldus ook de mening van *Radin* (o.c.), waarvoor pleit de terminologie van de evangelist Lucas, betreffende het beweerdelijke verleiden en oproerig maken van het volk en het verbieden de keizer belasting te betalen door de Here Jezus. Het niet vermelden van de veroordeling door het Sanhedrin in de ochtendzitting bij Lucas, wordt door slechts een enkel schrijver, m. i. ten onrechte, als een omissie aangemerkt zonder verdere of diepgaander betekenis.

Tenslotte het Evangelie van Johannes. Deze evangelist, oorspronkelijk een leerling van Johannes de Doper en later een innig discipel des Heren (cf. Hand. 1 : 35 sqq en 13 : 23), schrijft voor Christenen, ook Romeinen, toen de andere evangeliën al bestonden. Het Romeinse imperium was toen reeds lang gevestigd en de evangelist behoefde, zij het ook in *geringe mate*, noch Rome te ontzien noch ook de Joden. Hij beschrijft niet alle gebeurtenissen uit het leven van de Heiland, maar plaatst sommige feiten in een bepaald licht, beziet sommige feiten vanuit een bepaald gezichtspunt, overtuigd als hij is van het Zoonschap Gods van Jezus (vide o.a. Hand. 18 : 6; 18 : 33; 19 : 9—12*a*). Johannes dan noemt, bij zijn beschrijving van het Joodse proces, in de eerste plaats een voor-verhoor voor Annas, de vroegere hogepriester, en schoonvader van de h. t. hogepriester Kajafas, die hoofd van de dynastie was gebleven [15]), welk voor-verhoor — bij wijze van verhoor door een rechter-commissaris, zoals ik het zie — bij de andere evangelisten niet vermeld wordt. De moeilijkheid is ten deze, *hoeveel* verhoren Johannes vermeldt. Bij nauwkeurige analyse kan men *op dit stuk* drie meningen onderkennen. De eerste meent drie verhoren te onderscheiden (het verhoor voor Annas: Joh. 18 : 13 sqq; het verhoor voor Kajafas, Joh. 18 : 24 sqq; het ochtendverhoor Joh. 18 : 28); de tweede opvatting wil slechts van twee verhoren weten (nl. het verhoor Annas-Kajafas en het ochtendverhoor), terwijl een derde mening eveneens

[15]) Hierbij zij opgemerkt, dat het ambt van hogepriester, oorspronkelijk *levenslang* (voor het leven aangesteld), door de Romeinen tot een *tijdelijk* ambt was gedegradeerd, hetgeen voor de Joden een grote inbreuk betekende op hun godsdienstige voorschriften. *Kajafas* presideerde ook later nog het Sanhedrin, ook nog toen Petrus en Johannes terechtstonden; echter niet meer in het proces van Paulus, toen de beruchte Ananias president van de Joodse Raad was. Zoals bekend verondersteld, waren Annas en Kajafas Sadduceeërs. (Voor korte persoonsbeschrijvingen van Annas, Kajafas, Pontius Pilatus e.a. zie men reeds in de Korte Chr. Encyclopaedie (Kampen) en voorts *elders*. Vooral vanzelfsprekend in de speciale litteratuur).

twee verhoren erkent (nl. het verhoor Annas en het Kajafas-ochtendverhoor). De eerste twee opvattingen leggen terecht het zwaartepunt van het proces, gelijk de evangelisten Marcus en Mattheus, in de nacht en nemen alleen een zeer summier ochtendverhoor aan (Joh. 18 : 28: zij dan leidden Jezus van Kajafas in het Rechthuis); de laatste minder aanvaardbare lezing, o. a. voorgestaan door de Chr. Encyclopaedie (Kok, Kampen) bij monde van Prof. Dr K. Dijk ten aanzien van dit probleem, zou aansluiten bij Lucas' voorstelling van het Joodse proces nl. Annas-verhoor = nachtverhoor van Lucas en Kajafas-ochtendverhoor = ochtendverhoor bij Lucas, en zou, m. i. ten onrechte, het accent leggen op de ochtendzitting van het Sanhedrin. Schrijver dezes opteert, gelijk de meerderheid der auteurs, de mening, die aansluit bij Marcus en Mattheus en meer in het bijzonder de voorstelling, dat hier sprake is van drie verhoren t. w. een voorverhoor voor Annas, de nachtelijke zitting bij Kajafas en de summiere ochtendzitting. Alleen dient er op gewezen, dat de evangelist Johannes, hoogstwaarschijnlijk bij verzuim, niet spreekt van een *veroordeling*, noch des nachts noch anderszins. Voorts zij men opmerkzaam, dat een *werkelijk verhoor* voor Annas (m. a. w. niet slechts „een leiden" naar Annas, zoals vroeger veelal werd aangenomen) voortvloeit uit de nieuwere vertaling van de meeste nieuwe Bijbeledities, van Joh. 18 : 24, luidende „Annas *zond* Hem gebonden (= geboeid) naar Kajafas, de Hogepriester" inplaats van de vroegere lezing *„had gezonden"*, zulks op grond van de duidelijke Griekse text. Rest nog te vermelden, dat slechts sporadisch een schrijver, overigens op weinig goede, ook m. i. zeer weinig gefundeerde gronden, de historiciteit van de Annas-episode — het Annasverhoor kán *ook* gediend hebben om het Groot-Sanhedrin gelegenheid te geven in de nacht toch in *plenaire* zitting bijeen te komen — in twijfel trekt.

Het proces voor het Sanhedrin doet mij nog de navolgende opmerkingen maken. In de eerste plaats is er van een eigenlijk gezegd Joods proces voor dit hoge college geen sprake geweest. Immers de zaak moest worden *aangebracht* door minstens twee getuigen en die waren in casu niet aanwezig, want de door de Wet en de Misjna vereiste eenparigheid van hun getuigenis ontbrak (cf. Marc. 14 : 56—59, Matth. 26 : 61, in het bijzonder Marc. 14 : 59). Bovendien steunde de veroordeling op de bekentenis van de verdachte d.i. op een niet toelaatbaar bewijsmiddel, daar de *Wet* niet toeliet iemand op *eigen* bekentenis ter dood te veroordelen. *Powell* (o. c.) haalt de beroemde Joodse jurist *Salvador* ten aanzien van dit laatste punt aan en zegt, dat deze uitspraak door bijna alle schrijvers wordt geciteerd en als evident wordt onderschreven. De Hogepriester had de Here zelfs niet eens de bekende vraag mogen *stellen!*

Wat nu de qualificatie van het beweerdelijke strafbaar feit aangaat: Het Sanhedrin veroordeelde Jezus ter dood op grond van Godslastering (Lev. 24 : 16). Inderdaad was op grond van de Thora de verklaring van Jezus, te vinden Matth. 26 : 64 en Marc. 14 : 62, alsmede Luc. 22 : 67—70 een zware vorm van Godslastering, een delict dat stellig van aard ernstiger was dan vals profetisme, tovenarij of heiligschennis. Terecht stond op een en ander de doodstraf, wat niet het geval was met het alleen aanspraak maken op het Messiasschap door de Here. (Men zie o. a. *Strack-Billerbeck* I, pag. 1017; vergelijk ook Pickl p. 95), maar dit laatste was niet alléén aan de orde; zelfs was, vanuit het standpunt der Joden bezien, hier geenszins

sprake van „eenvoudige" Godslastering: de zwaarste vorm van Godslastering werd, naar hun oordeel, in het voorliggend geval aangetroffen [16]).

Het allerergste feit is en blijft echter zonder tegenspraak, dat Jezus geen gelegenheid heeft gehad zich te verdedigen en zijn aanspraken waar te maken. Het Sanhedrin heeft het recht verkracht! Andere woorden zijn voor een dergelijk „proces" en een dergelijke „bewijs"voering niet te vinden, ook naar *mijn* mening. En dat zal zo blijven, zolang de Parousie des Heren nog niet is aangebroken.

CAPUT IV

Het proces voor Pilatus

Wij gaan thans over tot de bespreking van het Romeinse proces voor de procurator Pontius Pilatus, tot wie men Jezus leidde [1]). Zoals reeds boven werd opgemerkt is de exequatur-theorie vrijwel verlaten; ware hier sprake van een exequatur, dan zou het geweest zijn het verlenen van toestemming

---

[16]) Vóór de veroordeling wegens Godslastering (Matth. 26 : 66 en Marc. 14 : 64), heeft de Hogepriester, nadat de Here Jezus op zijn bezweringsvraag had geantwoord te zijn de Zone Gods, zijn klederen gescheurd (Matth. 26 : 65 en Marc. 14 : 63). Ofschoon in het algemeen de Wet (Lev. 21 : 10) de Hogepriester verbood zijn kleren te scheuren, schreef de Talmud in Godslasteringsprocessen zulks voor en wel voor de Hogepriester van beneden naar boven en voor de Sanhedristen van boven naar beneden. Terecht sprak de Franse graaf *A. de Villiers de L'Isle-Adam* reeds in 1898 in wetenschappelijke bijdrage „Le chant du Coq" (uitgave Calmann-Lévy) van een „addition bien osée au texte formel de Moïse", doelende op hetgeen hier is vermeld. Enigszins anders *Groenen* (261), die ook wordt aangehaald door *Schilder* (deel 2, p. 145 noot).

[1]) Jezus werd dus van „Kajafas naar het praetorium van Pilatus" gebracht (Joh. 18 : 28*a*), d.i. van het huis van Kajafas, dat ten Westen van de tempel lag naar het rechthuis van Pontius Pilatus, d. i. naar het platform vóór het paleis van Herodes (westzijde van Jeruzalem), dat de procurator — als hij niet in zijn *residentie* Caesarea verbleef — gemeenlijk te Jeruzalem bewoonde, terwijl het Romeinse garnizoen in de burcht Antonia was gelegerd, waar de procurator trouwens ook appartementen te zijner beschikking had, die hij meestal niet benutte.

Voor topografische en archaeologische bijzonderheden betreffende het paleis van Kajafas (bewoonde Annas een vleugel van hetzelfde gebouw?), betreffende het „Rechthuis" van Pilatus en alles, wat overigens met het proces-Jezus samenhangt, zij men bv. en o. a. verwezen naar *Prof. Ubbink* („Het Evangelie van Johannes in de serie „Text en Uitleg"; Wolters, Groningen) of naar *Prof. P. G. Groenen*, destijds hoogleraar aan het Groot-Seminarium te Warmond, in zijn zeer goed werk „Het lijden en Sterven van O. H. Jesus Christus" (Leiden 1913/15). Bij *Groenen* vindt men o. m. ook chronologische en andere archaeologische gegevens uitstekend besproken; dat *Groenen* nimmer tijd heeft kunnen vinden voor een herdruk van zijn genoemd boek blijft te betreuren; gaarne had de hoogleraar ook de uitkomsten verwerkt van *J. Pickl* („Messias König Jesus" 2e Auflage met Imprimatur van 1935, München) en diens nieuwste opvattingen getoetst, naar hij mij destijds mededeelde. Beide r.-k. auteurs zullen enkele malen door schrijver van deze studie worden geciteerd.

Een eenvoudig kaartje (plattegrond) van het oude Jeruzalem kan reeds goede diensten bewijzen als uitgangspunt voor verder onderzoek.

tot het executeren van een Joods vonnis. Terecht is de critiek geluwd en wordt thans vrij algemeen een zelfstandig proces met een zelfstandige veroordeling aanvaard. Dit is alleszins verklaarbaar, als men de evangelische gegevens nauwkeurig beziet, zowel de episoden uit Marcus-Mattheus als de berichten uit Lucas en Johannes, bij welke twee laatste evangelisten nog duidelijker het proceskarakter van de behandeling voor Pontius Pilatus in het oog springt. Immers, waar Marcus en Mattheus — Mattheus is iets uitgebreider dan Marcus — de feiten betrekkelijk kort weergeven, inzonderheid de hoofdbeschuldiging van te zijn „de Koning der Joden" noemen, heeft Lucas *de twee zaken* duidelijker doen uitkomen, te weten dat het gaat om het beweerdelijk verwekken van oproer door Jezus: „Wij hebben bevonden, dat deze het volk verleidt en verbiedt de keizer belasting te betalen en van zichzelf zegt, dat hij de Christus, de Koning, is" (Luc. 23 : 2); „Hij maakt het volk oproerig met zijn leren door geheel Judea, reeds van het begin af, van Galilea tot hier toe" (Lucas 23 : 5) èn om de z.g. competentievraag, nl. Pilatus zond Jezus éérst naar Herodes Antipas, toen hij hoorde, dat Jezus, naar de mens gesproken, een Galileeër was, omdat de tetrarch (= viervorst, d. w. z. ondergeschikte vorst over ¼ van de Romeinse provincie Palestina, in casu Galilea) Herodes de competente rechter was van het forum originis en het forum domicilii en grotendeels ook van het forum delicti, ofschoon zeer betwist is òf Herodes wel recht mocht spreken in een gebied, dat niet onder zijn jurisdictie stond, hetgeen bv. *Husband, Radin* en *Pickl* hem betwisten in afwijking van onze persoonlijke menig. Wel wordt, gelijk supra reeds is medegedeeld, de Herodes-episode een enkele maal, ofschoon volkomen onbewezen, onhistorisch geacht, doch m. i. kunnen wij dit Schriftgedeelte veilig aanvaarden, omdat de evangelist Lucas, de latere *enige* beschrijver van het juridisch zeer relevante proces van de apostel Paulus in de „Handelingen der Apostelen" („Acta"), heeft getoond ook in juridische kwesties een goed inzicht te hebben. In de latere jaren heeft o. a. *Radin* (o. c.) zich met grote stelligheid uitgesproken vóór de historiciteit van de Herodes-pericoop, er tevens op wijzende, dat Herodes Johannes de Doper heeft geëxecuteerd, maar het voor de tweede maal, ditmaal in het geval van de Here Jezus, niet aandurfde en de verdachte — een „schijn"behandeling derhalve! — terugzond naar Pilatus; over de competentievraag wordt men ook op juiste wijze ingelicht door *Dörr* (o. c.), naar wie ik, *te allen overvloede,* moge verwijzen.

Ook het evangelie van Johannes is, waar het betreft het Romeinse proces, *uitgebreider* dan Marcus-Mattheus, al dient te worden herhaald, dat de lengte der antwoorden door de Here Jezus aan Pontius Pilatus gegeven, door velen — zo ook daar *Radin* (o. c.) — voor onwaarschijnlijk wordt gehouden, omdat dit element bij de synoptici ontbreekt en de Here alleen placht te antwoorden, als zijn Messiasschap of zijn Zoonschap Gods en der mensen in het geding is. De evangelist Johannes geeft een uitvoerige beschrijving van het leiden van Jezus naar Pilatus door de Joden en over het Koningschap van Christus, dat volgens des Heilands eigen woorden niet van deze wereld is (Joh. 18 : 36) en dus geen politieke achtergrond had, van des Heilands getuigen voor de waarheid (denk aan de beruchte Pilatuswedervraag „wat is waarheid" uit Joh. 18 : 38*a*), van de zaak Barabbas (Joh. 18 : 39/40), van de geselstraf als inleidende de kruis-straf (Joh. 19 : 1), de bespotting des Heren, gekroond met de doornenkroon, bekleed

met de purperen mantel [2]) en in de hand de rietstaf (met dewelke men Jezus op het hoofd sloeg), van het „Ecce Homo" (uit Joh. 19 : 6a) d. i. „Zie de Mens" of m. a. w. „Is dat nu een mens, die des doods schuldig is?", van het *driemaal* onschuldig bevinden van Jezus door Pilatus, van het antwoord der Joden (Joh. 19 : 7): „wij hebben een Wet en volgens deze Wet moet hij sterven, omdat hij zichzelf Gods Zoon heeft gemaakt", vervolgens van het verdere onderhoud en tenslotte der Joden dreiging (Joh. 19 : 12): „Indien gij dezen in vrijheid stelt, zijt gij geen vriend van de keizer; een ieder, die zich Koning maakt, verzet zich tegen de Keizer" (cf. eveneens vs 15 in fine), welk laatste feit bij Pilatus kennelijk de doorslag gaf, hetgeen allerminst verwondering behoeft te baren, wanneer men bedenkt, dat het ten tijde van de z.g. keizercultus van het Romeinse principaat veelvuldig voorkwam, dat vreemden zich opwierpen als koning (Hand. 17 : 7 v.) of anderszins: het zat toen, om zo te zeggen, in de lucht (cf. *De Zwaan*). Pilatus, wrede procurator van een strenge chef als keizer Tiberius was, was terecht hierdoor zeer verontrust, schipperen als hij toch al moest, bevreesd om ter verantwoording te worden geroepen, waarbij nog kwam, dat Pilatus' promotor en begunstiger Seianus' invloed aan het hof van Tiberius was verdwenen, sedert bekend was geworden, dat deze hoveling — bevelhebber der praetorianen (lijfwacht) —, die óók zeer anti-joods was, Tiberius had op zij willen schuiven eventueel uit de weg ruimen, zij het ook zonder het door Seianus gewenste resultaat, integendeel met tegenovergesteld gevolg!

De argumenten voor het procesrechtelijke karakter van de Romeinse behandeling liggen overigens als het ware voor het grijpen. Vervolgd en ondervraagd is Jezus als de beweerde „Koning der Joden"; op het kruis stond het opschrift (cf. Joh. 19 : 20*b* met dien verstande, dat ik de volgorde kies, zoals deze waarschijnlijk is geweest volgens *Edersheim:* Life and Time of Jesus the Messiah 1947, Grand-Rapids in Mich.) in het Latijn (de taal van de Romeinse bezetter, machtig door zijn legioenen en triremen) in het Grieks (de voertaal der beschaafde wereld) en in het Hebreeuws (als Aramees, de taal der inheemse bevolking). „De Koning der Joden", welk opschrift juist in strijd was met de opvatting der Joden en hun mishaagde (cf. Joh. 19 : 21/22); de *executie* [3]) in het voorliggende geval *niet* gebonden aan de strenge vormen van het Romeinse proces als in Rome, geschiedde door de soldaten van de *Romeinen* na de voltrokken geseling (cf. *uitvoeriger* de *„Acta Pilati"* en *Mommsen* in „Acta Pilati" p. 427); het lichaam van de geëxecuteerde werd steeds gevraagd aan de rechter, die het vonnis had gewezen en uitgesproken, in casu door Josef van Arimathea aan Pon-

[2]) Volgens de evangelist Lucas zou de mantel door Herodes aan Jezus op de schouders zijn gelegd. Waarschijnlijker is echter, hetgeen Johannes mededeelt nl. dat dit alles is geschied door Rome's soldaten (aldus ook Matth. en Marc.); over de bespotting des Heren zie men ook Matth. 27 : 27 sqq en Marc. 15 : 16 sqq.

[3]) De *gevangenneming* (Marcus 14 : 43 en de overige evangelisten) destijds, inleidende het *Joodse* proces, geschiedde door de *Joden*, met hulp van de Romeinse overheid (In gelijke zin o.a. *Prof. Groenen* in zijn geciteerd werk in de aantek. op deze plaats, ook aldus Van der Loos litt.; in andere zin bv. Powell (Het proces Jezus Christus). Met de Joden bedoel ik inzonderheid de tempelwacht).

tius Pilatus (cf. *Groenen* t. a. p.); de geselstraf [4]), die Jezus heeft ondergaan, als inleiding tot de kruisstraf — beide *Romeinse* straffen —, door alle evangelisten vermeld, is eveneens een sterk argument; tenslotte de zaak van de oproerige ληστής Barabbas (= Zoon des Vaders), van wie niet blijkt, dat hij alreeds veroordeeld was m. a. w. een geval van *abolitie*, niet van gratie, zoals men gemeenlijk (bv. Ubbink nog o. c.) meent: Barabbas werd, in plaats van Jezus door het volk gekozen als hun „paschal freedman" (de term ontleen ik aan The Catholic Encyclopedia, New York, sub voce Jesus), een *gewoonte* die volgens de Bijbel toentertijd op het Joodse Pascha bestond (was deze vrijlating een symbolische handeling, reminiscentie aan de Bevrijding van Israël uit Egypte?) en door Pilatus werd gehandhaafd [5]).

Vóór de *exequatur-theorie* pleit de, enigszins onvoorzichtige en in wezen onjuiste, uitdrukking, die men bij alle evangelisten aantreft: „toen *gaf hij Hem hun over* om gekruisigd te worden", hetgeen, letterlijk opgevat, slechts op een *bekrachtiging* van een *voorafgaand* vonnis zou kunnen wijzen en, per saldo het enige argument voor deze zwakke leer is te achten [6]). Zeer terecht merkt Prof. *Ubbink* (Het Ev. van Johannes; serie „Text en Uitleg", Wolters, Groningen) hiertegen op, dat, gesteld deze opvatting ware juist, quod non, Pilatus toch wel aantekening van het verleend exequatur voor zijn chef Tiberius zal hebben gehouden, al blijkt dit uit het Schriftverhaal, dat zich hierover niet uitspreekt, niet. *Ubbink* is voorts van mening, dat hier sprake is van een gewoon vonnis en beroept zich tot staving van dit zijn oordeel o. m. op enige schrijvers der patristiek (kerkvaders-apologeten) nl. *Tertullianus* Apol. 21 en *Justinus Martyr* Apol. 35 en 48, terwijl hij, wat de voorafgaande aarzelingen van Pilatus (i. c. zijn inzonderheid in de legende uitgesponnen onschuld) verwijst naar de apocriefe geschriften: *a.* de „Acta Pilati" (4e eeuw na Chr.) en *b.* het evangelie van Petrus (2e

---

[4]) Men onderscheidt drie soorten van Romeinse geselstraffen: 1e als eigenlijk gezegde straf, voorbeeld Hand. 16 : 22 sqq. 2e om een bekentenis af te dwingen of af te persen, voorbeeld Hand. 22 : 24. 3e als inleidende straf tot de kruisiging, men vergelijke na te noemen diss. van *Veldhoen* (p. 30 sqq). Als Prof. Brouwer vermeent op grond van Luc. 23 : 16 (slot) (cf. ook 22*b* en Joh. 19 : 1), dat de geselstraf *niet* die inleidende kruisstraf was, maar die als straf zonder meer (als sub 1 genoemd), dan faalt hij s.o.r. m.i. kennelijk, want Pilatus is tenslotte niet getreden in de mogelijkheid „kastijden en loslaten", maar heeft Jezus laten kruisigen. Ware dit niet zo, dan had *Brouwer* gelijk. Over de ernst van de geselstraf leze men bv. eens hetgeen *Groenen* (372, 375) hierover relateert.

[5]) Origenes spreekt van „Jezus Barabbas" (tegenover Jezus Christus). Lange tijd heeft men gemeend, dat over deze „gewoonte" ons *niets* naders uit de *ganse oude* litteratuur (Joodse, Griekse of Romeinse) bekend was, waarschijnlijk toch ten onrechte. *Schürer* (a.w.) veronderstelt dat deze gewoonte alleen in *Judea* op speciale machtiging des Keizers plaats vond. Anders *Pickl*. Belangrijker is het Egyptische voorbeeld nr. 61 — van 85 n. Chr. — uit de Papyri Vitelli Florentini, Bd I S. 113, dat *Pickl* vermeldt — voor hem was hierop reeds de aandacht gevestigd door *Deiszmann*, Licht im Osten, 1923, p. 229 en door *Eger's* eveneens hierna te vermelden werk „Rechtsgeschichtliches zum Neuen Testament" (Bazel, 1939) p. 7 ff. — en waaruit hij de conclusie trekt, dat deze gewoonte is een „Gnadenakt" (χαρις) , een „Verwaltungsmasznahme", een soort politiek „Sicherheitsventil"; Pickl verwijst ook naar een geval als genoemd in Hand. 25 : 1—11 (vooral vs 9) en naar een enkele plaats uit Jos. Bell. en Ant. en uit Philo, Log. ad. Caj. c. 32.

[6]) De juiste opvatting is echter, dat Pilatus de Here Jezus overgaf aan de centurio, die de exactor mortis was, een juridische terminologie dus.

eeuw na Chr.)[7]. Mijn persoonlijke mening sluit zich aan bij die van *Ubbink*, met dien verstande dat ik een mondeling vonnis aanwezig acht, waarvan ongetwijfeld door de procurator de unus judex aantekening is gehouden voor zijn superieuren. Te allen overvloede merk ik nog het navolgende op. Had het Sanhedrin er *niet* een staatsmisdrijf van gemaakt, maar een godsdienstig vergrijp, waaraan de halsstraf was verbonden als straf, dàn had Pilatus, de procurator, kunnen volstaan met het verlenen van een exequatur, nu *niet*, nu moest hij de zaak volledig behandelen[8]. Pilatus wilde eerst wel de zaak op eenvoudige wijze afdoen, maar kreeg daarna de *telastlegging, waarschijnlijk* op schrift gesteld (aldus naar Fiebig a. c.), mogelijk ook mondeling, voor zich en kon toen niet anders dan de zaak in behandeling nemen. Men leze in dit verband nauwkeurig, eerst Joh. 18 : 31 (begin) en daarna de veranderde houding van Pilatus in Joh. 18 : 33 en 34.

Zo is Jezus dan ook tenslotte door Pilatus nederzittende op de rechterstoel in de plaats Lithostrótos (Gabbatha) veroordeeld. Het proces voor de procurator als cognitio-rechter van het inquisitoire cognitieproces is een aanfluiting geweest en met deze woorden druk ik het nog zeer euphemistisch uit. Tot driemaal toe sprak Pilatus Jezus vrij van het te laste gelegde, — waarbij hij zijn handen wies, zoals Matth. 27 : 24 vermeldt — n'en déplaise de getuigenverklaringen[9], op grond van hetgeen *Powell-Visser* terecht noemt de geclausuleerde bekentenis van Jezus d. i. op grond van het feit, dat Jezus bekende „Koning der Joden" te zijn, doch hieraan toevoegde (Joh. 18 : 36 en volg.), dat Zijn koninkrijk niet van deze wereld was, m. a. w, hij was de „Messias-Koning" (*Pickl*); doch tenslotte veroordeelde hij plotseling de Here, zonder intrekking van zijn vrijsprekend vonnis, slechts geleid door zijn eigen opportuniteitsoverwegingen: bevreesd zijnde ter verantwoording te worden geroepen, hetgeen later, gelijk ik als bekend mag veronderstellen, toch is geschied met het bekende noodlottige resultaat, — en gaf de Here over ter kruisiging.

Waar processtukken (proces verbaal der terechtzitting, vonnis of aantekening van eventueel mondeling gewezen vonnis of wat dies meer zij) ontbreken noch te vinden zijn — het gevonden materiaal is *volledig onbetrouwbaar* en onhistorisch, zoals bv. de Pilatusacten (Evangelie van Nicodemus), de brief van Pilatus aan Claudius, een plaats uit Justinus Apol. 1, 48 etc. cf. bv. ook *Van der Loos'* voornoemde diss. — is het uiterst moeilijk de qualificatie van het beweerdelijk door de Here Jezus begaan delict vast te stellen. Wel is men het er in de wetenschap over eens, dat die qualificatie „seditio" behoort te zijn, maar men is het oneens of deze seditio berust op de lex Julia majestatis of op de lex Julia de vi publica. Vroeger was ik met *Lengle* (in zijn Hermes-artikel 1935) van mening, dat dit laatste het geval was, maar bij ernstige nadere overweging geloof ik, met o. a.

---

7) De Apocriefe litteratuur behelst, wat het proces-Jezus betreft, overigens *geen betrouwbaar* belangrijk materiaal, naar mij na bestudering van dezelve is gebleken (cf. o. a. *Edgar Hennecke:* Neutestamentliche Apocryphen, 1924, Tübingen).

8) Mogelijk kwam *zeer subsidiair* in het *Romeinse* proces de beschuldiging inzake de *Romeinse* godsdienst eveneens naar voren (vide bv. Marc. 15 : 3 „vele zaken"), maar meer dan een mogelijkheid vermag ik het niet te noemen.

9) Deze getuigen waren trouwens — nota bene! — Jezus' rechters uit de eerste procedure!

Husband, Klausner, Van der Loos, dat het eerste aannemelijker is en het tweede slechts subsidiair in aanmerking komt, m. a. w. dat *hoofdzaak* is het crimen leasae majestatis d. i. hoogverraad adversum rem publicam of imperium Romanum en *daarna* pas in aanmerking komt het misdrijf tegen de openbare orde (openlijke geweldpleging). De omschrijving van het hoogverraad (van politieke aard), dat vroeger perduellio heette, is ernstiger, zwaarder dan de vis publica, hoewel het delict volgens *Mommsen* zeer moeilijk te begrenzen is. Men vergelijke de text uit de navolgende vindplaatsen der Digesten [10]): Over de Lex Julia majestatis Ulpianus Dig. 48, 4, 1 en Marcianus Dig. 48, 4, 3; over de lex Julia de vi publica zie men ult. Dig. 48, 6, 7 en Marcianus Dig. 48, 6, 3 en 8 (cf. ook Marcianus Dig. 48, 8, 3—4; over de lex Cornelii de siccariis et venefiis). Voor beide delicten was de procurator de competente instantie en op beide delicten was de straf van kruisiging de eerste in de Sententiae van Paulus genoemde straf, ná dewelke ook andere zware straffen worden aangegeven (cf. bv. 5 Dig. 48, 19, 38, 2).

Wat er ook van zij, de Here Jezus is als politiek misdadiger veroordeeld. Dit nu was zeer beslist onjuist. Ofschoon zijn discipelen wellicht, vooral in den beginne [11]), in hem een aardse Messias zagen, was hij dit niet. Hij was de religieuze Messias-Koning. Overigens was de habitus der discipelen zeer begrijpelijk. In zijn met platen naar reproducties van *Rembrandt* verlucht „Messias König Jesus", heeft *Pickl* uitvoerig, doch niet altijd even overtuigend, het bestaan van een vrijheidspartij, naast de Farizeeërs uiteengezet: Barabbas en de moordenaars aan het kruis waren volgens hem zulke ληστης (meerv. λησται), d. i. voormannen der opstandelingen. Ook *Schilder* in zijn infra te noemen standaardwerk (deel II) heeft m. i. terecht twijfel geopperd aan de objectieve waarde van de uitkomsten van *Pickl's* ongetwijfeld zeer scherpzinnige onderzoekingen, overigens met alle eerbied aan dit „voorname" werk verschuldigd. In zijn reeds genoemde diss. „Jezus, Messias-Koning" heeft *Van der Loos* m. i. overtuigend — ook vóór hem was dat trouwens veler, ook mijn mening — aangetoond, dat Jezus van Nazareth *geen politieke bedoelingen heeft nagestreefd.* Hij doet dit aan de hand van de *Schrift,* de gewijde en profane litteratuur, waarbij hij zelfs de Talmud, Tacitus, Suetonius en Plinius en vanzelfsprekend ook het oeuvre van Flavius Josephus, niet vergeet. Hij richt zich vooral tegen het geconstrueerde politieke Jezusbeeld van de Oostenrijkse Joodse schrijver *Eisler* (Iesus Basileus ou basileusas, 2 Banden, 1929, Heidelberg); ook tegen *Klausner's* denkbeelden (a. w.) verzet hij zich terecht. Een politiek reformator is Jezus niet geweest, noch zijn eerste volgelingen. De eerste Christenen verzetten zich wel tegen de keizercultus, maar bleven politiek afzijdig. Ik moge vooral verwijzen naar p. 168 en vlg. (Hoofdstuk II) van *Van der Loos'* proefschrift en verder passim.

Ik vermeen met bovenstaande het voornaamste te hebben besproken.

Wij komen derhalve tot de eindconclusie, dat beide processen onaan-

---

10) De Digesten of Digesta zijn uitspraken van beroemde rechtsgeleerden (jurisconsulta); verzameld door de bekende Oost-Romeinse Keizer *Justinianus,* die in de 6e eeuw leefde.

11) Later werd dit minder. Men denke aan het verraad van Judas, die zich ten enenmale teleurgesteld zag.

tastbaar vaststaan, welke opvatting trouwens als de *heersende* mening kan worden beschouwd en wordt gedeeld door het merendeel der gezaghebbende schrijvers van verschillende richtingen. Dat ook wij tot deze leer kwamen, behoeft overigens geen verwondering te baren, wijl de Heilige Schrift, ook naar onze overtuiging, als geheel, ook te dezer zake bij de interpretatie van het proces Jezus, bron en grond van onze kennis is [12]).

Tenslotte gaan wij over tot het zeer beknopt bespreken van enkele kleinere bijzonderheden uit beide procedures. Reeds vroeger merkte ik op, dat sommige auteurs, volledigheidshalve, bij de beschrijving van het proces van Jezus ook de executie bespreken en wel achtereenvolgens de vier onderdelen van dezelve, nl. het leiden naar het kruis, de kruisiging, het sterven van Jezus en de begrafenis van Jezus. Aangezien deze bijdrage *in hoofdzaak* het *juridische* gedeelte van het proces beziet, kan de behandeling van de executie o. a. tot het strikt relevante beperkt blijven.

Het leiden naar het kruis, de z.g. via dolorosa of via crucis met zijn veertien „staties" (= voorstellingen of afbeeldingen, welke betrekking hebben op 's Heren lijden) heeft als uitvoerigste bron Lucas 23 : 26—32 (Simon van Cyrene, de kruisdrager, die volgens de opgave van Marcus, de vader was van Alexander en Rufus, en van zijn akker kwam; het weeklagende volk; Jezus' toespraak tot de vrouwen, met de bekende woorden uit vs 21: „want indien zij dit doen aan het groene hout, wat zal aan het dorre geschieden?").

Thans een en ander over de kruisiging. Deze zware straf, volgens de Romeinen zelf: crudelissimum supplicium (Cicero), door alle vier de evangelisten overgeleverd, waardoor Jezus tenslotte volkomen buiten de wet gesteld werd (verg. „Jezus de Exlex" van *Prof. Dr K. Schilder* in zijn groots meditatiewerk: „Christus in Zijn Lijden, Kampen, 3 dln, in casu deel II, „In de Doorgang van Zijn Lijden", van welk werk ik de eerste druk consulteerde, doch van hetwelk ik de gegevens der laatste druk in een mogelijke herdruk van deze studie hoop te verwerken) en met de misdadigers werd gerekend (Marc. 15 : 28 j° Jesaja 53 : 12), heeft de Here in al zijn wreedheid en onmenselijkheid ondergaan. Ook Tacitus, schrijvende over de beruchte Nero en diens vervolging van de Christenen, zegt, dat de Christenen zo genoemd werden naar Christus, die onder „keizer Tiberius door de landvoogd Pontius Pilatus ter dood was gebracht" (Annalen 1455, 4) en het Symbolum Apostolicum (de „XII Artikelen") spreekt nog duidelijker van Hem „die geleden heeft onder Pontius Pilatus, is *gekruisigd*, gestorven en begraven", waarbij tevens met nadruk dient te worden opgemerkt, dat aan deze bewijsplaatsen geen argumenten inzake het proces Jezus zijn te ontlenen, m.a.w. het Joodse proces heeft, ik herhaal het nogmaals, zonder tegenspraak eveneens een zelfstandig karakter (behandeling — veroordeling), doch mist alleen de *executie*, dewelke het Romeinse proces wèl is gevolgd. Voor de vele theologische bijzonderheden en détails der kruisiging op het ten N. van Jeruzalem

---

[12]) Met *Pickl* kan ik niet meegaan, als hij *twee* processen voor Pilatus aanneemt: ik acht dit een petitio principii en een soort „inlegkunde" van gevaarlijk karakter. Hoogstens kan men als juist erkennen, dat de aanklacht werd *verscherpt*, de telastelegging werd gewijzigd, maar het was en bleef één proces.

liggende Golgotha o. a. en bv. de titulus boven het kruis [13]), die op grond van preventief-strafrechtelijke overwegingen, waarschijnlijk diende ter afschrikking, hoewel betwist wordt, de viervoudige bespotting van Jezus, nl. door de overpriesters, Rome's soldaten, het volk en de medemisdadigers, van welke *laatsten* volgens Lucas, die niet van λῃσται, maar van κακοῦργοι spreekt, er één een andere habitus vertoonde; de zeven overbekende kruiswoorden, verspreid over de evangeliën Mattheus, Lucas en Johannes; het z.g. „stabat mater", dat men aantreft in het Evangelie van Johannes, terwijl ook het Evangelie van Lucas de mogelijkheid openlaat de aanwezigheid van Jezus' Moeder bij het kruis te aanvaarden, moge ik refereren aan de Heilige Schrift zelf; ik wil echter met nadruk insisteren op het feit, dat de kruisiging, gelijk het gehele proces van de Here Jezus vooral in de eindphasen, rijk is aan oudtestamentische verwijzingen (voorafschaduwingen, voorafbeeldingen), die in het Nieuwe Testament tot vervulling zijn gekomen (men leze in dit verband o. m. Ps. 22 : 2 en 9 en 17 en 19, Ps. 26 : 6, Ps. 31 : 6*a*, Ps. 34 : 21 en Ps. 69 : 22; ook Zach. 12 : 10).

Bij het sterven van de Here Jezus worde nog het navolgende opgemerkt. De Christenheid herdenkt deze dag op Goede Vrijdag (juister is het Franse vendredi „saint" in de z.g. stille week). Aangaande de juiste datum van Jezus' sterven bestond geruime tijd geen absolute zekerheid; betwist waren sterfjaar, sterfdag en sterfuur. Het sterf*jaar* is hoogstwaarschijnlijk het jaar 29; omdat de geboortedatum van de Here, naar de mens gesproken, enige jaren vóór de jaartelling moet worden gesteld, zulks in verband met het historisch vrijwel vaststaande sterfjaar — 4 voor Christus — van Herodes de Grote en wel in het jaar 750 ná de stichting van Rome (ab urbe condita) d. i. 4 vóór de jaartelling en derhalve 33—4 = 29 na Chr., ofschoon m. i. ten onrechte Prof. Dr A. Sizoo (o. a. in het Geref. Weekblad nr 26 9e jaargang p. 213) vermeent de geboorte van de Heiland te mogen stellen op ± 6 voor onze jaartelling op grond van de bewoordingen uit Matth. 2 : 16: „van twee jaren oud en daarbeneden", welke mening ik niet kan volgen, daar vs 1 deze mededeling alleen een historische mededeling is zonder verdere, nadere of diepere betekenis, terwijl m. i. „een redenering, gebaseerd op de „beschrijving" van Luc. II, die door sommigen ten deze wordt voorgestaan, dient te worden gepasseerd (voor nadere bijzonderheden desbetreffende consultere men bv. de Chr. Encyclopaedie, Kampen, en verdere speciale litteratuur).

Wat de sterfdag van de Here betreft, ben ik met *Ubbink* (o. c. pag. 177—178) van mening, dat de Here op het feest (Pascha der Joden) gekruisigd en gestorven is, d. i. de 15e Nisan — de behandeling der processen vond plaats de 14e en de 15e Nisan — derhalve op een heilige dag, terwijl m. i. ook als juist kan worden aanvaard de suppositie van dezelfde schrijver, dat de priesters, in casu de Sadduceeërs [14]) het feest een dag later vierden

[13]) Dit was overigens niet gebruikelijk, zoals *Van der Loos* met een beroep op Strack-Billerbeck (deel I, pag. 1538) aantoont: meestal werd het aan de hals bevestigd of vooruitgedragen.

[14]) Inzake het proces-Jezus waren de Sadduceeën gestrenger dan de Farizeeën (cf. het geciteerde artikel van *Fiebig*), waarschijnlijk omdat de Farizeeën meer invloed hadden bij het gewone volk, van hetwelk het Galilees landvolk sympathieën had voor Jezus, wiens discipelen (apostelen) grotendeels

dan het gewone volk, tot hetwelk, naar de mens gesproken, ook Jezus behoorde. Voor meerdere litteratuur zij de belangstellende lezer mede verwezen naar *Radin* en *Groenen* etc. In andere zin *Godet*, die op grond van de Evangelist Johannes de 14e Nisan als datum aanneemt (men zie zeer uitvoerig diens Kommentaar op Ev. v. Johannes).

Ook omtrent het sterf*uur* van de Heiland bestond verschil van mening. Men neemt, m. i. terecht, gewoonlijk aan, op het voetspoor van de synoptici, dat Jezus te 3 ure post meridiem is gestorven, op grond van de bewoordingen van Matth. 27 : 46, Marc. 15 : 34, Luc. 23 : 44—46, dat Jezus gestorven is omtrent de 9e ure (van te voren van de 6e tot de 9e ure was er duisternis over de gehele aarde d. i. van 12 tot 3 ure); anders de evangelist Johannes, die alleen spreekt van de 6e ure (Joh. 19 : 14).

Tenslotte wijs ik nog op het dobbelen om Jezus' kleding (alle evangelisten) [15]), het z.g. crurifragium (= het breken der benen) door Joh. 19 vermeld, dat bij de Here niet plaats vond, omdat Hij reeds gestorven was, het steken van de speer in Jezus' zijde (Joh. 19), waaruit terstond bloed en water kwam (hetgeen geen verwondering behoeft te wekken, omdat Jezus reeds was gegeseld als inleiding tot de kruisstraf — aldus Prof. Koster, medisch hoogleraar in de pathologische anatomie, geciteerd o.a. bij *Groenen*) en wat dies meer zij.

Over de begrafenis des Heren nog een enkel woord. Het lichaam des Heren, door Josef van Arimathea aan Pilatus opgevraagd op grond van rev. Dig. 48, 24, werd gewikkeld in nieuw fijn lijnwaad te zamen met de specerijen (een mengsel van voornamelijk mirre met aloë; ongeveer 100 pond), zoals het bij de Joden gebruikelijk was te begraven, en vervolgens in een nieuw graf, uitgehouwen uit een steenrots, bijgezet, dat daarna met een wacht werd verzekerd, na de steen verzegeld, waarschijnlijk m.i. met het zegel van de Romeinse keizer, te hebben. Dit laatste vermeld ik, omdat ná de Opstanding (Verrijzenis) des Heren de Joden de onware en onjuiste door hen gecreëerde voorstelling hebben verbreid, hierin bestaande, dat men voorgeeft, dat Jezus' lichaam zou zijn weggenomen door zijn discipelen, toen de Romeinse soldaten, die de wacht hielden, sliepen (Matth. 28 : 11–16; bij dezelfde evangelist vindt men de woorden van de Joden: *„zijn bloed kome over ons en onze kinderen"* als antwoord op Pilatus' verklaring, dat hij onschuldig was aan het bloed van Jezus en zijn symbolische handeling van het wassen zijner handen in onschuld: Matth. 27 : 24 en 25) [16]). Over de *Opstanding* des Heren en al hetgeen met dit heilsfeit onverbrekelijk samenhangt, kan ik te dezer plaatse niet verder ingaan, daar bespreking kennelijk buiten het, toch al overschreden, bestek van deze bijdrage valt.

---

uit Galilea geboortig waren. In Galilea (aldus *Pickl*) was ook de grote vrijheidspartij der Joden tegen Rome, gelijk ik vroeger uitvoerig uiteenzette in de tekst.

[15]) Dit behoorde vanouds tot het „buitrecht" der soldaten. Men zie bv. ook Tacitus' Hist. 3, 33. Later ook Dig. 48, 20, 6.

[16]) Ik vermeld deze zelfvervloeking, omdat terecht is betoogd (door *Pickl*), dat deze symbolische handeling op de verkeerde plaats staat medegedeeld; het diende te staan „*nach* Todesurteil". Waarschijnlijk steunt deze handeling op Deut. 21 : 7 en 6 (cf. aldaar) en kwam waarschijnlijk ook buiten Israël voor, gelijk Herodotus doet veronderstellen. Pilatus heeft deze gewoonte, die ook in Ps. 26 : 6 en Ps. 73 : 13 vermeld wordt, kúnnen kennen.

CAPUT V

Het proces van Paulus
(Korte aantekeningen bij dit proces)

Het proces van de Apostel Paulus vertoont een gans ander aspect dan het proces van de Here Jezus, al biedt het wellicht, over het geheel bezien, ook enige analogieën. Paulus is Romeins burger van geboorte, uit Tarsen in Cilicië (Klein-Azië) naar luid van Hand. 21 : 39 en vooral van Hand. 22 : 28 en is dus *niet* onderworpen aan het *jus gladii* van de procurator. Hoewel hij zich niet te allen tijde op zijn burgerrecht-door-geboorte heeft beroepen — immers hij heeft meerdere geselstraffen der Joden en der Romeinen ondergaan, zonder hiertegen altijd te hebben geprotesteerd bv. Hand. 16 : 22 in verband met 2 Cor. 11 : 24 en 2 Cor. 11 : 25 (begin[1]), hoewel hij als civis Romanus, krachtens de lex Julia de vi jublica deze straffen en inzonderheid de geselstraf der Romeinen krachtens de lex Porcia, *niet* had behoeven te ondergaan — en met name voor de landvoogd *Felix* er niet met zovele woorden een beroep op heeft gedaan, heeft Paulus eerst voor de *overste* van de bezetting (garnizoen) *Claudius Lysias* (Hand. 22 : 25—30) zich op zijn burgerrecht beroepen (juister gezegd eerst nog voor de subalterne centurio — hoofdman over honderd of honderdman d. w. z. over een afdeling van 100 soldaten, toen deze centurio hem wilde laten geselen) en tenslotte, toen de h.t. procurator Festus aan Paulus voorstelde door het Sanhedrin te Jeruzalem — de locale competentie van het Sanhedrin was toen beperkt tot Judea — onder des procurators opzicht geoordeeld te worden, zich voor die landvoogd op de keizer beroepen (Hand. 25 : 10—12) en zich gesteld onder de Keizerlijke jurisdictie („Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι" vs 11 in fine), zulks met instemming van koning Agrippa, blijkens diens woorden tot Festus (Hand. 26 : 32). Men noemt dit de *„appellatio"* doch meet juister de *„provocatio"*, want er wordt *geen appel* ingesteld, maar men wendt zich tot het competente orgaan, de *wèl* competente instantie (provocatio).

Dit geeft dus een geheel ander beeld dan het proces, juister gezegd: dan de processen van de Here Jezus, die naar de *mens* gesproken (aldus dachten de Joden), een kind van Joodse ouders was, een peregrinus althans geen Romein was en derhalve onderworpen aan de godsdienstige jurisdictie van het Sanhedrin en de staatkundige jurisdictie van de procurator)[2]. Dit punt

---

[1]) 2 Cor. 11 : *24* heeft betrekking op de *Joodse* geseling van Deut. 25 : 3: τεσσεράκοντα παρὰ μίαν (= quadragenas, una minus) cf. o. a. Fl. Josephus, Ant. 4 : 8 : 21 en 4 : 8 : 23 en vooral het Misjnatractaat Makkot 3 : 10); 2 Cor. 11 : *25a* heeft betrekking op de *Romeinse* geselstraf: ῥαβδίζεσθαι = het virgis caedi door de lictoren met roeden of stokken. Van de *Romeinse geselstraf* aan Paulus voltrokken vindt men een voorbeeld in Hand. 16 : 22 en 23, van zijn steniging, ook genoemd in 2 Cor. 11 : 25, in Hand. 14 : 19.

[2]) De *procurator* was in de Romeinse provincie meer in het bijzonder belast met de geldzaken (innen der belastingen), hetgeen *niet* het geval was met de *proconsul* en de procurator. De andere bevoegdheden (in rechtszaken en krijgszaken) oefende de procurator in gelijke mate als de proconsul uit. Uit *Obbink* en *Brouwer*'s „Inleiding tot den Bijbel", 2e druk, Leiden 1935, blijkt, dat er te dien tijde senatorische en keizerlijke provincies waren, de eerste bestuurd door proconsuls en propraetoren, de laatste rechtstreeks onder de Caesar

is dan ook vanzelfsprekend niet betwist, trouwens het proces van Paulus is lang niet zo sterk omstreden als het proces van de Here Jezus. Bij het proces van de apostel Paulus, waarvan in de „Handelingen der Apostelen" („Acta") een uitvoerige en zeer duidelijke beschrijving, met ap- en dependenties bijna 1/3 van dit Bijbelboek beslaande, wordt gegeven, waarnaar de belangstellende lezer met nadruk wordt verwezen, doen zich andere moeilijkheden voor, die, ofschoon deze hoofdstukken van de Heilige Schrift niet dermate hevig door de kritiek zijn aangevallen, deze materie beheersen. De grote vraag bij het proces-Jezus was de onderlinge verhouding van de Joodse en Romeinse procedures, de grote vraag bij het proces van de Apostel Paulus was de navolgende. Het boek der Handelingen eindigt enigszins abrupt, maakt althans voorzover het is overgeleverd de indruk niet „af" te zijn. Is Paulus nu met het zwaard gedood na deze z.g. *eerste* gevangenschap m. a.w. is het proces, waarvan sprake is, voortgezet zonder dat wij van de voortzetting een acte of acten aanwezig hebben? Of is Paulus weer vrijgelaten en heeft hij ná zijn vrijlating vervolgens — gelijk ook m. i. terecht, veelal wordt verondersteld — zijn voorgenomen reis naar Spanje gemaakt (cf. Rom. 15 : 24*a* en 28*b*) en de Pastorale brieven geschreven (cf. 2 Tim. 4 : 13), waarna hij later *weer* gevangengenomen en onder Nero ter dood gebracht is, van welk een en ander evenmin Schriftuurlijke documenten zijn overgeleverd? Lange tijd verdiepte men zich in hypothesen en gissingen (bv. de vader der kerkgeschiedenis *Eusebius*, die veronderstelt, dat Paulus na een geslaagde verdediging, vrijuit ging en later voor de tweede maal in Rome kwam en in 68 de marteldood stierf (Hist. Eccl Boek 2 caput 22) en bv. de kerkvader *Hieronymus*, die onderstelde, dat Paulus na zijn eerste gevangenschap nog vier jaar weder vrij is geweest en in 67 na Chr. in het 14e jaar van Keizer Nero te Rome, tegelijk met Petrus, is onthoofd) en kwam tenslotte tot een non liquet. Aldus ook bv. een gezaghebbend geleerde als *Prof. de Zwaan* (Leiden) in de eerste uitgave (in de serie „Text en Uitleg") van de „Handelingen der Apostelen". Totdat eindelijk deze zaak opnieuw werd onderzocht in de uitnemende juridische dissertatie van de theoloog *Veldhoen* (N. G. Veldhoen: „Het Proces van den Apostel Paulus"; diss. Leiden 1924; Alphen aan den Rijn, Samsom N.V.), verdedigd te Leiden onder de auspiciën van *Prof. van Kan* als „président de thèse" [3]), welk proefschrift naar het oordeel van de deskundigen van verschillende richtingen nog steeds als het beste werk over dit onderwerp wordt beschouwd (o. a. door Prof. Taverne, vroeger vice-president van de Hoge Raad der Nederlanden).

Aan *Veldhoen* is het gelukt (men vergelijke in het bijzonder pag. 108 vv. o. c.) aan de hand van een rechtscodex, aangetroffen in een in het Latijn gestelde Egyptische papyrus, gevonden te Fajum, genummerd B.G.U. 628, van dewelke men de text vindt afgedrukt o. a. bij *L. Mitteis* (Chrestomathie der Papyruskunde, nr 371, p. 417 sqq; editie van 1912), door de schrijver van het proefschrift zeer aannemelijk gemaakt als daterende uit de tijd van

---

ressorterende, door *legati* propraetores of procuratoren. De laatstgenoemden waren het laagst in rang. Men zie o. a. aldaar uitvoeriger. — Men consultere ook o. m. de historische atlas van *Hettema* te bestemder plaatse.

[3]) Ik ontleen dit tekenende woord aan de Franse romancier, de academicien Prof. Bazin (D. B.).

Nero's Keizerschap (volgens *Mommsen* ten onrechte, uit latere tijd (3e eeuw?) afkomstig; tegen Mommsen o. m. *L. Mitteis, Dareste, Cuq* e. a.) aan te tonen, dat in gevallen, als dat van de apostel Paulus, de instantie verviel, als de aanklager(s) niet verschenen was (waren) in de bestemde, in de papyrus genoemde termijn van één jaar en zes maanden, hetgeen, toegepast op het proces van de Apostel Paulus, betekent, dat Paulus hoogstwaarschijnlijk op grond van deze bepaling wederom uit zijn *eerste* gevangenschap, welke „Hand." klaarblijkelijk op het oog heeft, is vrijgekomen en vrijgelaten en zowel te Rome het evangelie heeft verkondigd als zijn voorgenomen reis naar Spanje [4]) gemaakt heeft en derhalve eerst veel later wederom is gevangengenomen en ter dood gebracht onder Nero, wellicht in 65 n. Chr., waarschijnlijk tezamen met Petrus; Paulus werd als Romeins burger onthoofd (Tertullianus), welk een en ander *niet* in de Bijbel is beschreven. Met vorenstaande beschouwingen kan worden geacht, salvo meliori, dit oudste en voornaamste twistpunt bevredigend te zijn opgelost [5]).

Te allen overvloede voeg ik hieraan nog toe de navolgende overwegingen, dat Lucas, naar *Baarslag*, in het in de laatste voetnoot aangehaalde werk, vermoedt, tezamen met Paulus is onthoofd — Petrus werd als Jood gekruisigd. *Hoe* of Petrus te Rome kwam en òf hij daar reeds geruime tijd was, zijn vragen van het allergrootste belang, die ons echter hier niet kunnen bezighouden, omdat zij ons te ver zouden voeren buiten het bestek van ons onderwerp — zodat hij de slotacte of eindphase van Paulus' proces niet heeft *kunnen* beschrijven, hetgeen ongetwijfeld wèl in Lucas' bedoeling heeft gelegen. Immers Lucas is altijd bij Paulus gebleven: men vergelijke bv. 2 Tim. 4 : 11*a*. Ik neem deze suppositie ofschoon conjecturaal, over en verwerp de mening o. a. van *Dr Lodder* [6]), dat Lucas plotseling op Paulus' reis is overleden, althans vóór diens terechtzitting, hetgeen trouwens practisch tot hetzelfde resultaat zou voeren. Bij het opgeven van voorzegde bewijsplaats uit 2 Tim. 4 veronderstel ik als bekend, dat deze woorden behoren tot de laatste, die Paulus in dit aardse leven heeft geschreven: op dit ganse schone hoofdstuk ligt de schaduw van zijn aanstaande dood reeds gespreid.

De solutie, als in de text uiteengezet en op het voetspoor van *Veldhoen* en diens *wegbereider Eger* („Rechtgeschichtliches zum Neuen Testament 1919") tegenwoordig vrij algemeen aanvaard, werd zelfs door een wetenschappelijk behoedzaam en voorzichtig geleerde als *Van Leeuwen* (in Chr. Encycl. Kampen) als zeer waarschijnlijk geaccepteerd.

Wij stappen nu af van de bespreking van dit hoogstbelangrijke vraagpunt.

Aangaande het proces-Paulus kunnen nog enkele andere kwesties worden genoemd, die voor criminalisten weliswaar minder relevant zijn dan het zo juist medegedeelde, maar die toch immer in dit verband door de vakgeleerden, theologen en ook juristen, worden besproken t. w. Paulus' burgerrecht

4) Men vergelijke Rom. 15 : 24*a* j° 2 Tim. 4 : 13, beide reeds voornoemde texten.

5) Reeds voor *Nero's* edict had zijn ambtsvoorganger keizer *Claudius* bij edict bepaald, dat in dergelijke gevallen de preventieve hechtenis niet à l'infinie mocht voortduren. *Nero* ging dus nog een stap verder (cf. o. a. *Baarslag*, deel III van zijn „Met Paulus door het Romeinse Rijk"). Beide edicten hangen onlosmakelijk samen.

6) Zie o. a. diens „Te Twaalve", 1942, Baarn.

en de ambtstijd van de procuratoren Gallio, Felix en Festus. Ten aanzien van het eerste punt, Paulus' burgerrecht, worde opgemerkt, dat naar alle waarschijnlijkheid de stad Tarsen, eenmaal onderworpen door en aan het Romeinse gezag, van de bezettende macht (Rome) het burgerrecht ten geschenke heeft gehad voor haar inwoners, althans voor meerderen derzelve, tot dewelke Paulus' voorouders, althans Paulus' vader zou hebben behoord. Mede door deze Romeinse overheersing kende Paulus o. m. ook de Griekse en Romeinse wijsbegeerte, die toen in Tarsen werden gebracht, zeer goed (blijkens Hand. 17 : 18 en volg.: Paulus op de Areopagus te Athene), ofschoon (aldus o. a. Prof. Hugo Visscher) Paulus tegenover deze wijsbegeerte zelfstandig bleef.

Ten aanzien van het tweede punt worde hier slechts aangestipt, dat de ambtstijd van Gallio, van Felix en Festus van zeer groot belang is voor de chronologie van Jezus' geboortedatum, die in de wetenschap veelszins wordt besproken, gelijk het geval is met Jezus' sterfdatum. Men worde voor details, die ons te ver zouden voeren buiten het verband van het onderwerp, verwezen naar het geciteerde werk van *Veldhoen*, die, evenals de speciale litteratuur op dit stuk, de inzonderheid *theologisch* belangstellende lezer nader kan informeren.

Thans moge hier volgen een zeer beknopt schema van het proces van de Apostel Paulus, zoals dat door de evangelist Lucas omstandig, waarschijnlijk ná inzage van de processtukken (aldus *Mommsen* en ook *Veldhoen*) is beschreven en voor het nageslacht is bewaard gebleven, waarbij door de schrijver van deze bijdrage nog enkele *korte* aantekeningen zullen worden gemaakt, die *beslist noodzakelijk* ter verduidelijking zijn te achten.

1. Paulus te Jeruzalem, na zijn derde zendingsreis, door de Joden van Azië in de tempel aangegrepen en door de Romeinen in bescherming genomen (Hand. 21 : 26—40).

2. Paulus verdedigt zich, staande op de trappen van de legerplaats (burcht Antonia?), met een toespraak tot de Joden in de Hebreeuwse taal (Hand. 22 : 1—22) dus in het Aramees.

3. Paulus in de kazerne (uitvoerig beroep op zijn burgerrecht). De overste Claudius Lysias (Hand. 22 : 22—30), die meende, dat Paulus tot de partij der sicarii behoorde (Hand. 21 : 38). Men vergelijke in dit verband o. a. ook Hand. 5 : 36 en 37 (betreffende *Theudas* en *Judas de Galileeër*) en Jos. Ant. 20, 5, 1.

4. Paulus voor het Sanhedrin: (Hand. 22 : 30 en 23 : 1—10). Men lette in het bijzonder op de betekenis van het Sanhedrin in deze aangelegenheid nl. zuiver consultatief ten dienste van de Romeinse overste Claudius Lysias, zonder enig zelfstandig recht van initiatief. Ten onrechte meent *Lengle* (in zijn meergemeld artikel), dat de Hoge Raad te dezer zake dezelfde bevoegdheid had en in dezelfde hoedanigheid optrad als in de andere processen, die wij kennen. Hij grondt dit op de woorden: „en Paulus bracht hij uit de kazerne en stelde hem voor hen" d. w. z. Claudius Lysias bracht Paulus in hun midden, m. a. w. hij liet het Sanhedrin *niet* komen, maar ging naar het Sanhedrin toe, a. h. w. zijn jurisdictie erkennende. Uit het gehele textverband blijkt echter onomwonden het tegendeel van Lengle's mening. In hetzelfde 30e vers van hfdst. 22, dat *Lengle* aanhaalt, staat dat Claudius Lysias *beval* (gelastte) dat de overpriesters en de gehele Hoge Raad bijeen moesten komen, voorts leze men de brief van Claudius Lysias aan de land-

voogd Felix (Hand. 23 : 26—31) en de rede van de advocaat (ῥήτορος = rhetor) Tertullus (Hand. 24 : 1—9), waaruit luce clarius blijkt, dat de Joden geen zweem van zelfstandigheid hadden te dezer zake en het Sanhedrin alleen informatief werd geraadpleegd.

5. De samenzwering der Joden (sicarii waarschijnlijk) tegen Paulus mislukt doordat Paulus' neef (zoon van zijn zuster) deze „lage" had ontdekt (Hand. 23 : 11—23), gevolgd door:

6. Het overbrengen van Paulus naar Caesarea, de residentie van Felix (Hand. 23 : 23—slot). Over het begeleidend schrijven van Claudius Lysias aan Felix zie men o. a. bij Veldhoens diss. voor bijzonderheden.

Vers 34 vereist enige nadere toelichting uit juridisch oogpunt. Felix stelde Paulus de vraag „uit welke provincie hij was" m. a. w. stelde de competentievraag. Ten tijde van Paulus gold *reeds* het *forum delicti*, vandaar dat Paulus *niet* naar de procurator van Cilicië werd verwezen, doch *bleef* ressorteren onder de competentie van de procurator van Judea. Anders ten tijde van de Here Jezus, toen het *forum originis* primeerde; vandaar, dat Pilatus, hoewel hoger in rang dan de vazalvorst d. i. de tetrarch Herodes, de Here Jezus *eerst* naar deze tetrarch verwees omdat Galilea als forum originis (trouwens *gedeeltelijk* was dit ook het forum delicti) praevaleerde. Cilicië zowel als Judea waren keizerlijke provincies; senatorische provincies waren bv. Achaje (proconsul: Gallio) en Cyprus (propraetor: Sergius Paulus). Syrië werd door een *legatus* propraetor bestuurd (cf. Quirinius of Cyrenius uit Lucas 2). Paulus' proces was: *publiek Romeins strafrecht:* de delicta *publica* (cf. o. a. en bv. reeds bij *Mommsen:* „Römisches Strafrecht" en verder) m. a. w. Paulus' zaak betreft *niet* hetgeen wij de delicta privata noemen, doch alleen de delicta publica, die men in de *eenvoudige* leerboeken niet behandeld vindt.

7. Paulus voor Felix (Hand. 24): Paulus blijft gevangen in Custodia honesta (vs 23) totdat Felix' opvolger in het ambt kwam. Na de ongunstige Felix (aldus Tacitus in deze zin: hij spreekt van een „slavenziel") komt de nauwgezette ambtenaar Festus. Het enige goede van Felix was, dat hij de opstand van de sicarii bedwong (Jos. Ant.).

8. Paulus voor Festus (Hand. 25 : 1—13). Festus, de procurator — Festus is een voorstander van „audi et alteram partem" van het Romeinse recht — en Agrippa, de koning. Deze Agrippa heet juister Herodes Agrippa. Men kent in de H. Schrift vier Herodes-vorsten en wel: *a.* Herodes de Grote, de kindermoordenaar van Bethlehem; *b.* Herodes Antipas, de moordenaar van Johannes de Doper (Lucas 3); *c.* Herodes Agrippa II, die de zaak Paulus voorlopig behandelde (Hand. 25 : 13—22); *d.* Herodes Agrippa I, de moordenaar van Jacobus, de broeder van Johannes (Hand. 12 : 1 sqq).

9. Paulus voor Agrippa. Beslissing van Agrippa (Hand. 25 : 23—slot en H. 26). Beroep op de Keizer toegestaan. Men moest *terstond* de *exceptie van onbevoegdheid* opwerpen, gelijk Paulus ook gedaan heeft, anders was de procurator wel competent (aldus o. a. Mommsen en bv. ook Schilder) [7].

10. Paulus' reis naar Rome. In de storm. De Schipbreuk (Hand. 27).

---

[7]) Over de vorm en de omvang van het recht van appellatio ontbreken de rechtsbronnen nagenoeg geheel. Men veronderstelt in de regel, dat dit recht *immer* bestond, als de procurator, als in casu, het jus gladii miste en het voor de civis Romanus een *halszaak* gold.

(„Het beste reisverhaal uit de ganse oudheid" door vele deskundigen, ook van nautische zijde, geheten). Men leze dit hoofdstuk eens in een nieuwe, schone vertaling! Er zijn er h. t. vele.

11. Paulus op Malta (Melite) (Hand. 28 : 1—10): noodgedwongen overwintering aldaar.

12. Paulus naar Rome; aldaar aangekomen werd Paulus niet overgeleverd aan de militaire autoriteiten als de andere gevangenen [8]), maar werd hem toegestaan op zichzelf te wonen met een soldaat, die hem moest bewaken (Hand. 28 : 11—16, in het bijzonder vers 16), hetgeen „custodia libera" of custodia militaris (cf. Dig. 2, 11. 41) heette. Deze beslissing werd genomen door de princeps perigrinorum (cf. *De Zwaan*, o. c. p. 164), dus *niet* de praefectus praetorio zelf.

13. Paulus en de Joden te Rome (Hand. 28 : 17—29: sommigen geloofden, maar anderen bleven ongelovig, vs 24).

14. Paulus' verblijf te Rome (Hand. 28 : 30 en 31): „En Paulus bleef een [volle] termijn (deze juridische terminologie is *het eerst* voorgesteld door *Drossaart Bentfort* in een wetenschappelijke correspondentie met Greijdanus en sedert overgenomen o. a. door *Brouwer* in diens vertaling van het N. T.; thans reçu) van twee jaren in zijn eigen gehuurde woning en ontving allen, die tot hem kwamen, predikende het Koninkrijk Gods en lerende van de Here Jezus Christus, met alle vrijmoedigheid, ongehinderd (d. i. zonder enige belemmering te ondervinden)". De termijn van 1 jaar en 6 maanden werd door de *zeereis* en *ambtelijke sleur* uitgedijd tot het maximum van 2 jaar, d. i. van 60—62 n. Chr. De Joden bleven echter weg, waarschijnlijk gezien de *gunstige* rapporten over Paulus.

Het proces van de *Apostel Paulus* biedt, ik zeide het reeds boven, ook enige overeenkomst met dat van de *Here Jezus*, t. w. wat betreft de telastlegging. Paulus werd beschuldigd, en heeft zich op deze beschuldiging verweerd, te hebben gehandeld „tegen de wet, tegen het volk en tegen de heilige plaats", zoals ook de aanklacht tegen Jezus in wezen geweest is. *Tegen de wet* zou Jezus gehandeld hebben, omdat hij zichzelf Gods Zoon zou hebben genoemd [9]), m. a. w. goddelijke attributen zou hebben gepretendeerd (blasphemie), *tegen het volk* omdat hij als een tweede Elia (beroerder Israëls: 1 Kon. 18 : 17*b*) zou zijn opgetreden, *tegen de heilige plaats* (de tempel), omdat hij zou hebben verklaard als een vals profeet (cf. Deut. 18 : 20 j° 13 : 5), dat Hij de tempel die met handen gemaakt is, zou afbreken en in drie dagen een andere zonder handen gemaakt, zou opbouwen.

---

[8]) Op grond van de betere handschriften (hss) verwerpen de meeste nieuwere vertalingen deze laatste zinsnede; ook de vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap. Ik verklaar deze opvatting te betreuren en op grond van het text*verband* niet te verstaan.

[9]) Het zich noemen van de „Zone Gods" *im*pliceert het uitspreken van het tetragram, dat volgens de Misjna in godslasteringsprocessen noodzakelijk was, des, dat dit uitspreken in het *onderhavige* geval niet nodig was. Deze mening is ook die van *Springer* (a. c.) en de meeste auteurs. Anders alleen de afwijkende mening van *Aicher* (a. c.). — Volgens het evangelie van Johannes heeft Jezus zelfs gezegd: „Ik en de Vader zijn één" en dergelijke uitspraken (ibidem), waarop de Joden reeds telkenmale de stenen opnamen om Jezus wegens godslastering te stenigen, zonder echter dit resultaat te bereiken.

Thans *Paulus*. *Tegen de wet* zou hij hebben gehandeld, omdat hij gelooft en getuigt van zijn geloof in Jezus Christus, de Nazarener (aldus noemde men in de eerste jaren de discipelen van Jezus vóórdat zij te Antiochië voor het eerst Christenen werden geheten), in hoofdzaak dat Hij de *eerste der opstanding uit de doden is geweest*, hetgeen echter volgens Paulus terecht door de Wet en de Profeten zou zijn voorzegd en door Jezus zelf hem was opgedragen te getuigen op de weg naar Damascus (de verzenen tegen de prikkels slaan; de schellen, of schubben, vielen hem van de ogen, resp. Hand. 9 : 5 j° Hand. 26 : 14 en Hand. 9 : 18), *tegen het volk* omdat hij beweerdelijk oproer zou hebben verwekt met het verkondigen van zijn denkbeelden en derhalve tegen de keizer zou zijn opgetreden, welke beschuldiging kennelijk onjuist was, gelijk Paulus bij zijn verdediging meermalen uiteenzette, *tegen de heilige plaats* (tempel) omdat hij vreemde Grieken *in de tempel* zou hebben gebracht en derhalve die plaats zou hebben ontwijd, (cf. pag. 8 van deze bijdrage in de daar sub 4° vermelde bewijsplaats). Ook deze laatste aantijging was geheel bezijden de waarheid, want Paulus had zich om opspraak te voorkómen, met de vier mannen, die een gelofte gedaan hadden, in de tempel begeven ter heiliging en offerande (cf. o. a. Num. 6 : 18: Nazireeërschap), terwijl evenmin bleek, dat Paulus de Efeziër (uit Klein-Azië) Trofimus, zijn metgezel op de laatste reis, in de tempel had gebracht (cf. Hand. 21 : 23 vv. tot slot van dit hoofdstuk). Zo kon Paulus dan ook met het volste recht, zich verantwoordende, zeggen: „οὔτε ἐις τὸν νόμον τῶν οὐδαίων οὔτε εἰς τὸ ἱερὸν οὔτε εἰς καισαρά τι ἥμαρτον" (Hand. 25 : 8: voor Festus).

Men verzuime niet na te lezen Paulus' verdediging voor de vijf instanties, die het boek der Hand. beschrijven, t.w. voor de chiliarch *Claudius Lysias*, voor het *Sanhedrin*, voor *Felix*, voor *Porcius Festus* en tenslotte voor de vazalvorst *Herodes Agrippa*, waarvan de uitvoerigste is die voor *Agrippa*, vervolgens die voor Claudius Lysias, dan die voor Felix, dan die voor de Joodse Raad en tenslotte die voor Festus en waaruit men zal kunnen concluderen, dat van de telastlegging niets bewezen is geworden, met name van de hoofdbeschuldiging vanwege het geloof in de opstanding der doden, *als zijnde in strijd met de Wet*, niets is komen vast te staan, zodat derhalve het verloop van het proces ons in genen dele verwondert. De aandacht wil ik voorts vestigen op de omstandigheid, door meerdere schrijvers veronachtzaamd, dat het voor Claudius Lysias in hoofdzaak ging om te verhalen van Paulus' reis naar Damascus en zijn bekering door en tengevolge van deze reis, voor het Sanhedrin begrijpelijkerwijze in hoofdzaak over het feit van de opstanding der doden, voor de landvoogden Felix en Festus vanzelfsprekend in hoofdzaak over het beweerdelijk oproer-verwekken door Paulus, voor de koning Agrippa eindelijk wederom over zijn reis naar Damascus en zijn hoop aangaande de opstanding der doden, welke laatste feit als het voornaamste bestanddeel overal in het ganse proces doorheenschemert, als zijnde dit verreweg het belangrijkste moment te achten. Vervolgens is juridisch relevant, dat Pilatus en Felix *alleen* rechtspraken, Festus werd bijgestaan door een „raad" en Herodes Agrippa II door „assessoren", voor welk een en ander men de „Schrift" gelieve na te slaan. Men vergete niet dat het Christendom „religio illicita" was, het Joodse geloof „religio licita".

Tenslotte nog dit.

Na de baanbrekende dissertatie van Veldhoen (bevattende tevens opgave van verdere gebezigde werken) is in de loop der jaren nog wel enige litteratuur[10]) verschenen bv. het vrij lijvige artikel van Dr Ernst Springer in de November-aflevering van de — thans niet meer verschijnende — „Preuszische Jahrbücher 1929", getiteld „Der Prozess der Apostels Paulus", dat, merkwaardigerwijze, geen verwijzing naar verdere litt. bevat (pag. 182—196); voorts vindt men bv. in de, reeds boven op pag. 12 (noot 8) genoemde, in 1934 te Gütersloh van de hand van Prof. Karl Bornhäuser verschenen „Studiën zur Apostelgeschichte" in de slotstudie (pag. 148—165: Der Schluss der Apostelgeschichte) één en ander over Paulus' proces, dat lezenswaard is te achten, maar verder dan de diss. Veldhoen brengt dit de lezer niet. Wellicht treft men ook nog wel iets aan bij het consulteren ná 1924 (datum diss. Veldhoen) van de delen van de Theol. Rundschau (Jahresberichte), van de bibliographie van de bekende Revue d'histoire ecclésiastique (Leuven), de Journal of Theological Studies etc. en wellicht soms hier of daar in een systematische- of trefwoordencatalogus, maar van grote importantie zal het geenszins kunnen zijn: persoonlijk heb ik niets meer van aanbelang gevonden. Meestal wordt door de vakgeleerden gerefereerd aan het zeer goede werk van *Eger:* „Rechtsgeschichtliches zum Neuen Testament" (Basel 1919), wiens gegevens trouwens in den brede reeds door *Veldhoen* zijn verwerkt en uitgewerkt. Bovendien beperkte ik mij, wat het proces-Paulus betreft, tot de hoofdzaken en hetgeen daarmede onlosmakelijk samenhangt.

En hiermede sluiten wij de beschouwingen over Paulus' proces af en beeindigen tevens de onderwerpelijke studie.

NASCHRIFT

Voor de proces*gang* der beide processen, van Jezus en Paulus, die beide omnium consensu een ander beeld vertonen, wordt somtijds — o. a. door *Prof. Schilder* in zijn in deze studie genoemd 2e deel (2e druk) van zijn opgemeld standaardwerk over 's Heren Lijden — gerefereerd aan het werk van de bekende Leuvense rechtshistoricus Prof. *F. de Visscher*[1]), getiteld: „Les Edits d'Auguste, découverts à Cyrène", 1940, Louvain. Dit verwonderde mij wel enigszins, daar in genoemd boek, met betrekking tot beide processen inzonderheid tot Paulus' proces, hoogstens van sommige „toespelingen" in verband met deze materie kan worden gesproken en het verbaasde mij derhalve geenszins van *Prof. de Visscher* zelf te vernemen, dat zijn werk *ten deze* niet in de eerste plaats in aanmerking komt te worden geciteerd; zelf verwees hij naar de studie van *L. Wenger*, „Über erste Berührungen des Christentums mit dem römischen Rechte" (39 pag.), verschenen in de „Miscelleana Giovanni Mercati (tome V), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, 1946. Deze zeer bekende romanist, destijds hoogleraar te

[10]) Voor de „couleur locale" van Paulus' proces verzuime men niet na te slaan het oeuvre van de bekende Paulus-kenner *Prof. Adolf Deiszmann* („Paulus", „Licht vom Osten" etc.) en van onze *De Zwaan* in zijn bekende geschriften.

[1]) Directeur van de Revue Internationale des Droits de l'Antiquité, waarvan het adres te Brussel is (Avenue W. Churchill, nr 157).

Wenen, heeft in het vijfde deel van de feestbundel, aangeboden aan de kardinaal *Johann Mercati* t.g.v. diens 80ste geboortedag, in zijn voornoemde bijdrage (p. 569—607) onder meer ook de processen van *Jezus* en *Paulus* besproken. Ik schrijf onder meer want het door hem bewerkte arbeidsveld is uitgebreider bv. ook de ἀπογραφή van Lucas 2 en de handschriften op dit stuk aan de hand van o. m. *Wilcken's* Grundzüge der Papyruskunde, over de geboortedatum des Heren („etwa 6 Jahre vor Beginn unserer Aera"?), de belevenissen van Paulus en Silas te Philippi (Hand. 16 : 11—40), de zaak Jason (Hand. 17 : 1—9), de geschiedenis van Gallio (Hand. 18 : 12—17) etc., tenslotte ook de keizercultus en de martyriologie, alsmede de rechtstaal van het N. T., dat zeer veel juridische terminologie bevat volgens Wenger en bv. ook volgens *L. Mitteis* en *Eger*.

Ook ten aanzien van het door mij behandelde onderwerp, geeft *Wenger* enkele nieuwe gezichtspunten, die ik hier even kort wil bespreken.

Met betrekking tot het *proces-Jezus* refereert *Wenger* veel aan *Aicher* (A.a.O. passim) en het door deze gebruikte bronnenmateriaal; op het niet-accusatorische, maar zeer beslist condemnatorische karakter van de Joodse procedure insisteert de hoogleraar sterk, omdat het onderwerp van beide processen verschillend was; ook het procesrecht der papyri vermeldt vaak dubbele, parallellopende, ingrepen (cf. reeds bij de gevangenneming des Heren was een chiliarch ex Joh. 18 : 12 aanwezig); belangrijk voor deze materie is o. a. *Bickermann* in de Revue de l'histoire des religions 1935 (Paris) deel 112 2—3 passim, „observations sur les récits du proces de Jésus dans les évangiles"; juridisch relevant is volgens *Wenger* e. a. dat Pilatus eerst de plano [2]) de zaak behandelde en later plaatsnam op de sella curulis pro tribunali: van beide moest proces-verbaal worden opgemaakt.

Met betrekking tot het *proces-Paulus* merkt *Wenger* o. m. het navolgende op. Er bestaat veel litteratuur over dit proces zowel in de „grote" als „kleine" litteratuur, maar men treft tevergeefs diss. Leiden 1924 van *Veldhoen* bij hem aan. *Wenger* verdiept zich in de redenen (gissingen) waarom Paulus en Silas, ook een civis Romanus, zich niet hebben beroepen (Hand. 16 : 11—40) op hun burgerrecht en zich de coercitio lieten welgevallen. Bepaald nieuw is de gedachte van de hoogleraar, dat voor Festus resp. te Rome *niet* een voortzetting der zaak, maar een „nieuwe zaak" heeft gediend resp. had moeten dienen dus met een nieuwe delatio nominis en een nieuwe inscriptio [3]).

In de Hand. is steeds sprake van een custodia militaris van Paulus niet alleen volgens *Wenger*, maar ook reeds volgens *Mommsen:* Rom. Strafr. en anderen. Ook in het 2e van de vijf te Cyrene gevonden edicten van Augustus (cf. *de Vischer* op. cit.) is hiervan sprake.

Het edict van Nero (cf. supra), te vinden bij *Mitteis*, treft men h. t. ook aan in de Romeinsrechtelijke litteratuur bv. bij *Girard*, Senn „Textes" p. 208 sqq. en wellicht nog elders.

Prof. de Visscher noemde voorts als bron de „Scritti in onere di Col. Ferrini (Milano 1946/7). In deze bundel trof ik voor onze materie noch direct noch indirect belangrijk materiaal aan.

---

2) Cf. o. a. Dig. 48, 2, 6 en *Mommsen* t. a. p. bij *Wenger* geciteerd.

3) Hiermede is tevens vervallen de reeds door *Mommsen* volkomen weerlegde hypothese, dat de behandeling voor Felix en Festus een doublette zou zijn.

Ook *Wenger* in zijn „Römische Rechtsgeschichte", hoewel uitgebreider dan zijn genoemd artikel, bevatte geen verdere „nova". In het najaar van 1953 is *Wenger*, tot wie ik mij juist had gewend voor nader contact, helaas overleden blijkens opgave van Prof. van Oven (Leiden), verstrekt aan de Leidse Universiteitsbibliotheek, die mij het doorgaf.

ADDENDA

In het supra genoemde artikel van *de Villiers de l'Isle Adam* (genaamd „Le Chant du Coq") staat nog een belangrijke noot over de voorzegging van Jezus' lijden, die ik echter geheel voor rekening van de auteur laat, maar toch interessant genoeg vind om hierna volledig af te drukken. Het moge thans volgen: „Car il *fallait* que, cette nuit même, la condemnation fût prononcée par le dernier Sanhédrin d'Israël — Le *mois*, le *jour*, *l'heure*, même, du sacrifie, n'étaient — ils pas prédits depuis bien longtemps? — Le mois? . . . On peut lire dans de Traité du Talmud, „Rosch Haschana" [1]) (fol. 14 vers 2): le fut au mois de nisan qu' Israël, autrefois fût délivré d'Egypte; *de même; au mois de nisan, il sera de nouveau délivré* — Le jour? . . . On peut lire dans le livre du rabbin Nephtali, intitulé „Emeck Hamméleck" (fol. 141, 32 verset 2): Nous avons une tradition *précise* que nous enseigne que la Rédemption s'accomplira *la veille de la Pâque, à l'entrée du sabbat*. — L'heure? . . . Elle est contenue dans le texte qui précède, puisque c'est le vendredi, 14 de nisan toujours, cette année-là, que commençait, *à partir de notre troisième heure* le sabbat de la Pâque, juive!"

En hiermede sluit ik zonder nader verder commentaar het onderwerpelijke citaat af. D. B.

Dat Pilatus zelf de geselstraf aan de Here zou hebben voltrokken, zoals sommiger lezing is, acht ik zeer aanvechtbaar, gezien de hoogheid van zijn ambt. Wel schijnt de Griekse text (cf. Nestle's editie) van Joh. 19 : 1 in deze richting te wijzen, maar de plaatsen uit de synoptici (Matth. 27 : 26; Marc. 15 : 15 en Luc. 23 : 16 en 22) spreken m. i. zich terecht niet zó positief uit.

Bij nadere overweging schijnt geselen = laten geselen stellig acceptabel in dezelfde zin als bv. een arts een injectie met penicilline „geeft" d.w. z. gelast, terwijl de verpleegster deze re vere effectueert. Taalkundig niet geheel juist, maar volkomen rationeel.

Ook de kerkelijke kunst verstaat een en ander aldus, althans Dr Segond vertaalt reeds elke plaats: „laten geselen" als regel. D. B.

ERRATA

Dat het Sanhedrin „de wet stelde voor geheel Israël" vloeit voort uit het tractaat Sanh. XI 2 der Misjna.

De „zaal met de tegels", d. i. de zittingzaal, heet LISJKATH LAGAZITH.

CICERO (in Verrem) noemt de straf door kruisiging: CRUDELISSIMUM TAETERRIMUMQUE SUPPLICIUM.

---

[1]) „Roosj Hasjana" is Nieuwjaarsdag (noot van mij, D. B.).

HET SINAÏETISCH VERBOND EN ZIJN PLAATS IN DE GESCHIEDENIS DER GODSOPENBARING

DOOR

Dr J. RIDDERBOS

1. HET VRAAGSTUK

Het hierboven aangegeven onderwerp vormt, naar ik meen, een der moeilijkste, en tevens boeiendste, problemen van het Oude Testament.

Ik ga hierbij niet in op de critiek, die dit verbond, zoals het ons in het O.T. wordt beschreven, voor een fictie heeft verklaard, en de volgorde „wet en profeten" heeft omgekeerd, zodat de profeten niet de handhavers en vernieuwers der wet, maar haar voorbereiders zouden zijn, en de wet niet als grondslag, maar als de gecodificeerde neerslag van de profetische prediking zou zijn te beschouwen.

Met afwijzing dezer critiek ga ik uit van de historiciteit van het Schriftverhaal aangaande het verbond, dat God door Mozes' bemiddeling aan de Sinaï met Israël heeft gesloten; en ik stel de vraag, welk karakter en welke betekenis door de H. Schrift (niet alleen van het Oude, maar ook van het Nieuwe Testament) aan dit verbond wordt toegekend, en welke zijn plaats is in de geschiedenis der Godsopenbaring, zoals deze ons in de Schrift wordt beschreven.

Het is duidelijk, dat we ons hier bewegen op het terrein van het grote vraagstuk aangaande de verhouding van Oud en Nieuw Verbond [1]).

Onze vraag vormt van dat probleem een onderdeel. Een belangrijk onderdeel, maar meer toch niet.

Het Sinaïetisch verbond is niet hetzelfde als het „Oude Verbond", waaronder wij immers verstaan heel die bedeling van het genadeverbond, die duurt van de val tot aan Christus' komst.

Toegegeven moet worden, dat de Schrift de naam „oude verbond" speciaal voor het Sinaïetisch verbond gebruikt. Althans in eerste instantie; de apostel Paulus spreekt óók over „de voorlezing van het oude verbond", 2 Cor. 3 : 14. Dat de uitdrukking hier ziet op de Oudtestamentische *geschriften*, doet thans minder ter zake; waar ik de aandacht op wilde vestigen, is dit, dat dit dan zijn de O.T.-ische geschriften in hun volle omvang, en dat dus het „verbond", waaraan ze hun naam ontlenen, hier niet beperkt is tot het verbond van de Sinaï, maar alles omvat wat ook wij met de naam van „Oude Verbond" of „Oudtestamentische bedeling" plegen aan te duiden.

Voor het overige echter is in het spraakgebruik der Schrift „oude ver-

---

[1]) Men vergelijke hierover mijn uiteenzetting in De Apostolische Kerk (Kampen, Kok, 1954), blz. 7—38.

bond" speciaal het Sinaïetisch verbond. We weten, dat de benamingen „oud en nieuw verbond" teruggaan op Jer. 31, en hier staat het „nieuwe verbond" tegenover „het verbond, dat ik met hun vaderen gemaakt heb, ten dage dat Ik hen bij de hand nam, om hen uit het land Egypte te leiden". Dit is dus het Sinaïetisch verbond, en hiervan heet het dan in Hebr. 8 : 13: „Als Hij spreekt van een nieuw verbond, heeft Hij daarmede het eerste voor verouderd verklaard. En wat veroudert en verjaart, is niet ver van verdwijning".

Natuurlijk behoeven wij hiermede zakelijk niet in strijd te komen, wanneer wij een gewijzigd spraakgebruik volgen en de benaming „oud verbond" uitbreiden over *heel* de heilsbedeling, die aan Christus' komst voorafgaat, die in het Paradijs, onmiddellijk na de val, is aangevangen en door de aan Abraham ten deel gevallen Godsopenbaring de specifieke verbondsvorm heeft verkregen.

In die oude bedeling neemt het Sinaïetisch verbond dan een eigen plaats in. Het draagt een eigen karakter, waardoor het van het verbond met Abraham, en ook van dat met Adam na de val, aanmerkelijk verschilt.

Naar achteren, ten aanzien van zijn begin, is het dus nauwkeurig afgegrensd; dat begin ligt bij de Sinaï. Naar voren, ten aanzien van zijn einde, is dat niet zo eenvoudig. De Sinaïetische bedeling heeft geduurd, totdat zij tengevolge van Christus' komst door de nieuwe bedeling is afgelost. Inzover kan men zeggen, dat Israël al die eeuwen onder het Sinaïetisch verbond heeft geleefd; er is vóór Christus' komst geen nieuw verbond geweest, waardoor het is vervangen. Anderzijds heeft al die eeuwen door de openbaring toch niet stil gestaan. Met name is hier tweeërlei te noemen. Het *eerste* is het verbond met David, waarvan de diepste inhoud is de belofte van de Messias, de grote Zoon, die Davids troon beklimmen zal. En het *tweede* is de profetie, die enerzijds Israël om het verbreken van het verbond bestraft, en de voltrekking van de vloek des verbonds aankondigt of er mede dreigt, maar ook onderzijds de aloude, aan Abraham bezworene belofte herhaalt en uitwerkt, en haar ook ontvouwt als de belofte van een nieuw verbond in de plaats van het oude, dat bij de Sinaï gesloten was.

Dit alles valt in de genadebedeling, die bij de Sinaï begon; men kan het ook als een uitwerking en verdere ontwikkeling van het Sinaïetisch verbond beschouwen, gelijk daarin ook immers in Deut. 18 : 18 de profetische openbaring aan Israël was toegezegd in de belofte van de profeet als Mozes: een belofte, die wel in Christus Jezus haar volkomen vervulling zou vinden, maar toch óók ziet op al de profeten, wier werkzaamheid Israël door de loop der eeuwen heeft vergezeld.

Uit dit alles blijkt, dat het antwoord op de vraag, wat we onder het Sinaïetisch verband zullen verstaan, nog niet zo eeuvoudig is als we op het eerste horen misschien zouden denken. Wij kunnen de rijkdom en de volheid van het leven — en dit geldt ook van de herschepping en de Godsopenbaring — in onze onderscheidingen nooit volledig vangen.

We kunnen echter wel dit zeggen, dat het eigenaardige, waardoor het Sinaïetisch verbond zich enerzijds van het verbond met Abraham, anderzijds van het Nieuwe Verbond onderscheidt, het duidelijkst aan het licht treedt bij het begin, dus als het naar het getuigenis der Schrift bij de Sinaï wordt gesloten; en zó zal ik in het vervolg er dan ook in de eerste plaats over spreken.

2. WERK- OF GENADEVERBOND?

In sommige opzichten gelijkt het Sinaïetisch verbond meer op een werkverbond dan op een genadeverbond.

Men vindt in de oude Gereformeerde theologie dan ook wel uitingen, die er op wijzen, dat deze theologen sterk, soms te sterk onder de invloed hiervan waren gekomen.

Zo vindt men bij Polanus de stelling, dat Mozes het werkverbond heeft herhaald [2]). In dezelfde geest schijnt Gomarus te spreken, als hij zegt, dat het „natuurlijk verbond" (d. i. het werkverbond) door Mozes tegenover Israël is herhaald, en dat met name de dekaloog tot dit „natuurlijk verbond" behoort [3]).

Intussen heeft Gomarus — en dat is zeer belangrijk — óók gezegd, dat in het Sinaïetisch verbond het bovennatuurlijke verbond met het natuurlijke tijdelijk ineenschuift. Mozes — zo zegt hij — had de dubbele dienst: het „natuurlijk verbond" te verkondigen en het „bovennatuurlijk verbond" te vernieuwen. Ook de ceremoniële wet dient beide doeleinden.

Minder klaarheid vindt men weer in de Voorrede van de Statenvertaling op het Nieuwe Testament. Wat wij „werkverbond" noemen, heet hier „Oude Verbond" of het „Verbond der Wet"; zijn inhoud wordt omschreven met de woorden: „waarin het eeuwig leven beloofd wordt, onder voorwaarde van een gans volkomen gehoorzaamheid, en onderhouding der wet". En van dit verbond wordt dan gezegd: *„'t welk God den Israëlieten weder voorgehouden heeft"*.

Om laatstgenoemde zinsnede was het ons te doen: ze kwalificeert duidelijk het Sinaïetisch verbond als een herhaling van wat wij het werkverbond noemen.

Overigens verdient óók de aandacht, dat het werkverbond hier het „oude verbond" wordt genoemd, en dienovereenkomstig in het vervolg het „nieuwe verbond" wordt gelijkgesteld met het „verbond der genade".

Ik wijs er op, dat dit spraakgebruik, zover het genadeverbond betreft, ook voorkomt in onze formulieren. Weliswaar niet uitsluitend: wanneer in de Dordtsche Leerregels (III/IV, 6) wordt gezegd, dat het God heeft behaagd, door het Evangelie „de gelovige mensen, zowel in het oude als in het nieuwe Testament, zalig te maken", dan worden met die woorden blijkbaar, evenals wij het plegen te doen, de twee *bedelingen* van het genadeverbond aangeduid.

Anders echter staat het met de bekende zinsnede uit het avondmaalsformulier, waar van Christus wordt gezegd: „en heeft eindelijk door Zijn dood en bloedstorting het nieuwe en eeuwige testament, het verbond der genade en der verzoening, besloten, toen Hij zeide: het is volbracht".

Hier is „nieuw en eeuwig testament" een andere naam voor „verbond der genade en der verzoening", dus voor: genadeverbond. Ook in de Dordtsche Leerregels wordt dezelfde terminologie gebruikt, wanneer er (II, 8) wordt gesproken van het bloed des kruises, waarmede Christus „het nieuwe Verbond bevestigd heeft".

---

[2]) C. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, Gütersloh, 1923, blz. 65.
[3]) A. w. blz. 64.

Natuurlijk heeft men zich hierin aangesloten bij het reeds door mij gememoreerde spreken der Schrift over het nieuwe verbond, in Jer. 31, in Hebr. 8, en niet het minst ook in het woord van de Heiland zelf over „het nieuwe verbond in mijn bloed", Luc. 22 : 20; 1 Cor. 11 : 25.

De vraag is nu echter, of men bij het gebruiken van deze naam de Schriftuurlijke lijn volkomen zuiver heeft gevolgd. Ik stel die vraag niet ten aanzien van de formulieren, waar het enkel gaat over het gebruik van een naam, maar wel ten aanzien van de genoemde Voorrede, waar er meer aan is verbonden. Hier wordt niet alleen het genadeverbond als „nieuw verbond", en ook het werkverbond als „oud verbond" aangeduid, maar gaat dat ook gepaard met de verklaring, dat God dit „oude verbond" of „verbond der wet" (op Sinaï) „den Israëlieten weder voorgehouden heeft". Het valt niet te ontkennen, dat het genoemde spraakgebruik en deze beschouwing, waarbij het Sinaïetisch verbond min of meer met het werkverbond wordt vereenzelvigd, hier ten nauwste samenhangen. Het laat zich verstaan, dat men van het ene tot het andere kwam. Gaat men er eenmaal van uit, dat het nieuwe verbond is: niet een *rijkere bedeling* van het genadeverbond, maar het genadeverbond *als zodanig*, dan volgt, dat het oude verbond het werkverbond is. Daar nu echter verder niet is tegen te spreken, dat met het oude verbond in Jer. 31 en in Hebr. 8 het Sinaïetisch verbond is bedoeld („het verbond, dat Ik met hun vaderen gemaakt heb ten dage enz."), schijnt er maar één uitweg, nl. het Sinaïetisch verbond als werkverbond en dus als een herhaling van het werkverbond uit het Paradijs te beschouwen.

Natuurlijk vond het opkomen dezer gedachte mede zijn oorzaak in het feit, dat er ook andere, meer zakelijke gegevens zijn, die in dezelfde richting schijnen te wijzen en die ook maken, dat deze opvatting een zeker element van waarheid bevat.

Daar is vooreerst het feit, dat het Sinaïetisch verbond met zijn op de voorgrond treden van de wet, en van het daaraan toegevoegde „doe dat en gij zult leven" in sterke mate aan een werkverbond doet denken.

Maar ook het N.T. schijnt deze beschouwing uitdrukkelijk te bevestigen. Ik herinner slechts aan Gal. 3, waar geleerd wordt, dat in tegenstelling met het geloof de wet niet in staat is geweest, levend te maken, maar heeft moeten dienen om alles onder de zonde te besluiten, zodat het beste, dat van haar gezegd kan worden, is, dat ze een tuchtmeester tot Christus was, Gal. 3 : 21 vv.

Zo worden dus door de apostel der Heidenen wet en belofte of wet en geloof tegenover elkander gesteld in soortgelijke zin als dat in Hebr. 8 met de twee verbonden geschiedt; en ook dit schijnt te pleiten voor de gedachte, dat het „oude" (d. i. Sinaïetische) verbond staat tegenover het nieuwe als het werkverbond tegenover het verbond der genade.

Ik zeide ook reeds — en we zullen het nog nader zien — dat er in deze gedachte een belangrijk waarheidselement is vervat. Dat echter het Sinaïetisch verbond gelijk heel het Oude Verbond van de val in het Paradijs tot op Christus' komst in zijn wezen één met het Nieuwe Verbond en dus genadeverbond is, is zó diep in de Schrift verankerd, dat het, ook zonder dat we het opzettelijk gaan bewijzen, zich als vanzelf aan ons zal demonstreren, wanneer we het karakter van dit verbond van naderbij gaan beschouwen.

3. HET VERBOND DER AANVANKELIJKE EN SCHADUWACHTIGE VERVULLING

Wanneer we de apostel Paulus een tegenstelling hoorden maken tussen de wet en de belofte, heeft hij daarmede toch niet bedoeld, dat het Sinaïetisch verbond een wezenlijke tegenstelling zou vormen met het genadeverbond, zoals het met Abraham is opgericht en onder de nieuwe dag tot rijkere openbaring is gekomen.

„De wet, die vierhonderd dertig jaren later is gekomen, maakt het testament, waaraan door God tevoren rechtskracht verleend was, niet ongeldig, zodat zij de belofte haar kracht zou doen verliezen" — zo heet het in Gal. 3 : 17.

De wettische tussenperiode heeft de aan Abraham gegeven belofte niet teniet gedaan, en het verbond, waaraan die belofte haar stempel had gegeven, niet krachteloos gemaakt.

Het met Abraham gesloten genadeverbond bleef bestaan.

Trots de op Sinaï gegeven wet.

Ja, maar ook: *in* het bij de Sinaï gesloten verbond.

Het is toch niet zó, dat het verbond met Abraham bleef bestaan, en *daarnaast* nu als een afzonderlijk, tweede verbond het Sinaïetisch verbond werd opgericht.

Integendeel, het Sinaïetisch verbond wordt in de Schrift herhaaldelijk op het verbond met Abraham gegrond, en is metterdaad niet anders dan een verdere verwezenlijking, specificering en vormgeving daarvan.

Neen, de aan Abraham gegevene belofte wordt niet te niet gedaan. Natuurlijk niet: ze treedt immers juist in *vervulling*, al draagt die vervulling ook nog het karakter van het aanvankelijke en schaduwachtige.

En hiermede heb ik genoemd wat m. i. het meest algemene karakter van het Sinaïetisch verbond is: het is een bepaalde phase van het verbond der *genade*, en deze phase kenmerkt zich hierdoor, dat het is de bedeling der *aanvankelijke en schaduwachtige vervulling*.

De Sinaïetische bedeling is — in hoe beperkte zin dan ook — bedeling der vervulling.

Daarom demonstreert dit verbond ook op duidelijke wijze, dat de verbondsgemeenschap impliceert een *staat des heils*. Het demonstreert dit op schaduwachtige wijze: Israël als volk kan te gronde gaan, en kan al de goederen des verbonds verliezen. Maar binnen de kring van dat schaduwachtige en vergankelijke zien we toch voor ogen, dat de verbondsgemeenschap Israël in een staat des heils verplaatst. Alomvattend wordt dit uitgesproken in het „Ik ben de Here uw God"; en het vindt een nadere ontvouwing in de toevoeging: „die u uit het land Egypte, uit het diensthuis, geleid heb", Ex. 20 : 2. Hierin ligt óók opgesloten, dat dit reeds verloste Israël straks *Kanaän zal binnentrekken*.

Ik weet wel: de Sinaï ligt midden in de woestijn, en eer het volk in Kanaän is, moet er nog ontzaglijk veel gebeuren. Maar het Sinaïetische verbond is ook niet enkel bestemd voor de tijd, waarin het wordt afgekondigd, maar voor al de komende eeuwen totdat het door de nieuwe bedeling zal worden afgelost. Het Sinaïetisch verbond (naar zijn uitwendige zijde beschouwd, zie het vervolg) is het verbond *met Israël als volk*, na-

tuurlijk ook wel met dat Israël, zoals het van de Sinaï af door de moeiten en zonden en Godsgerichten van de woestijn en door de strijd met de Kanaänieten heen het beloofde land wordt binnengeleid, maar toch bovenal met dat Israël, zoals het de eeuwen door in Kanaän woont; op dat leven in Kanaän is ook heel de wetgeving ingericht: denk maar aan het tiende gebod: „uws naasten huis . . . noch zijn dienstknecht noch zijn dienstmaagd, noch zijn rund, noch zijn ezel" — de huisdieren van de landbouwer; denk ook maar aan de feesten, die ten dele landbouwfeesten waren.

Dit alles verleent aan de Sinaïetische bedeling een vervullings- en een heilskarakter. Er is een volk, welks God de Here is, dat is de hoofdzaak: daarom begint de vervulling reeds in de woestijn, al hoort Kanaän er toch bij. En zo wordt met name in het boek Deuteronomium Israëls leven in Kanaän beschreven als een staat des heils, waarin God woont in het midden van Zijn volk, en de stammen Israëls op de grote feesten komen tot Zijn heiligdom om te eten en te drinken en vrolijk te zijn voor het aangezicht des Heren: „Welgelukzalig is het volk, welks God de Here is", Ps. 144 : 15.

De vervulling is echter een aanvankelijke en is ook veelszins schaduwachtig.

Wanneer ik het zó formuleer: „aanvankelijk, en veelszins schaduwachtig", dan bedoel ik daarmede ook dit te zeggen, dat deze vervulling niet enkel schaduw is, maar ook *realiteit* bezit.

Natuurlijk, reeds de tijdelijke zegeningen hebben realiteit, maar daar gaat het hier niet over. Het gaat hier over een andere realiteit: over Christus en het door Hem verworven (of te verwerven) eeuwig en onvergankelijk heil. Tot *die* realiteit behoren de aardse goederen niet, ten aanzien daarvan hebben ze slechts schaduwachtige betekenis.

Maar er is hier iets anders te noemen dan dat aardse. Christus en Zijn heil *is* hier wel. Het Sinaïetisch verbond is van buiten gezien een *volks*-verbond met Israël; maar dieper genomen is het het verbond Gods met Zijn *kerk*. Als zodanig is het onvergankelijk, en schenkt het ook de onvergankelijke goederen, die Christus nog moest verwerven. Dat eeuwig heil, de vaderlijke goedheid en gunst des Heren om Christus' wil werd in het Sinaïetisch verbond reëel genoten. Christus was met Zijn genade in dit alles; daarom zegt de apostel, dat de steenrots, waaruit Israël werd gedrenkt, Christus was (1 Cor. 10 : 4); Hij werkte immers als Middelaar ook onder het Oude Verbond. In de verlossing uit Egypte, in al de aardse zegeningen van Kanaän en in de offers en ceremoniën proefden en smaakten Israëls vromen de goedheid en de gunst van hun God, die om het nog te volbrengen werk van Christus reeds nu hun deel was. Zo was in die schaduwen toch de realiteit, in Kanaän reeds de aanvang van het leven des hemels; want in het volksverbond met Israël was het verbond met de kerk, de gemeente der gelovigen.

Maar nu de andere zijde: de vervulling is nog slechts aanvankelijk en veelszins schaduwachtig.

Christus is nog niet in het vlees gekomen, daarom komt het door Hem te verwerven heil nog niet in zijn volheid tot openbaring. En daarom ook wordt dat heil op zeer intieme wijze verbonden aan aardse vormen, die daardoor een *afbeeldend, schaduwachtig, symbolisch-typisch* karakter verkrijgen.

De offers van het Oude Testament, waarvan op Sinaï een uitvoerige regeling wordt gegeven, zijn schaduw van het offer, dat Christus eenmaal zal brengen. Israëls tabernakel is „afbeelding en schaduw van het hemelse", Hebr. 8 : 5.

Hiermede is nu ook gegeven de positie van *Israël als volk Gods.*

We kunnen zeggen: Israël *is* de kerk naar haar zichtbare zijde. Maar dat Israël is tegelijk een volk en heeft als zodanig een eigen bestaan. Daarom moet ik óók zeggen: de kerk is *in* Israël; dus m. a. w.: Israël is niet zelf de kerk, het volk Gods in de diepere, Nieuwtestamentische zin van het woord, maar is daarvan een schaduw.

Eerst onder de nieuwe dag worden de gelovigen door de Geest van Christus onder Hem als Hoofd en koning tot een volk verenigd, dat dan bij de Voleinding zal worden tot het ook uitwendig waarneembare Godsvolk, waarvan gezegd is: „zij zullen Mij allen kennen, van de kleinste tot de grootste onder hen, luidt het woord des Heren", Jer. 31 : 34.

Die eenheid, zoals ze door de band van Christus' Geest gewerkt wordt, bestond onder de oude dag nog niet; in de plaats daarvan, om zo te zeggen: als een surrogaat daarvoor, trad hier de nationale eenheid, die in het volk Israël was gegeven; daarom was Israël niet het ware volk Gods, maar een schaduwbeeld ervan.

De consequentie is natuurlijk, dat zover het Sinaïetisch verbond *volksverbond* is, die staat des heils steeds bedreigd wordt en ook eenmaal een einde neemt.

Kanaäns goederen zijn vergankelijke goederen, en dat is een beeld van de vergankelijkheid van dit verbond. Er is wel een belofte van het eeuwigdurend verbond, maar deze belofte geldt Israël als kerk, niet Israël als volk. God kan naar de in dit volksverbond gestelde regel al Kanaäns goederen, en heel Kanaäns bezit, aan Israël ontnemen, of dat bezit zodanig treffen met zijn vloek, dat de zegen en de vreugde er uit is weggenomen. En datzelfde geldt van heel de positie van volk Gods, en van het kindschap Gods in die uitwendige zin, waarin het volk Israël, en elk lid van dat volk, dit bezat.

Ja, heel dit verbond zelf, zover het volksverbond is, is vergankelijk. Dat zegt Jer. 31 : 31 vv., de profetie van het nieuwe verbond, in de plaats tredend van het oude, dat de Israëlieten hebben verbroken, en dat nu „veroudert en verjaart" en „niet ver van verdwijning" is, Hebr. 8 : 13.

Zo kan dus de staat des heils, waarin Israël als volk krachtens het volksverbond geplaatst is, weer verloren gaan. Hij is — en hierin komt hij met de heilsstaat van het eerste Paradijs overeen — van beperkte waarde, omdat de zekerheid des heils ontbreekt. En wat beslist over heil of onheil, leven of dood, verhoging of ondergang, dat is — en ook dit herinnert aan het Paradijs — de gehoorzaamheid of ongehoorzaamheid aan de door God gestelde *wet.*

4. HET SINAÏETISCH VERBOND EN DE WET

En dat is nu een tweede kenmerk: het Sinaïetisch verbond is in bijzondere zin *het verbond der wet.* De wet treedt op de voorgrond, meer dan de belofte. Ze schijnt zelfs over de belofte te heersen; immers, in het „wie deze dingen doet, zal door dezelve leven" wordt het heil, en dus de ver-

vulling der belofte, van het volbrengen der wet afhankelijk gesteld. Hier is dus vooral het punt, waar het Sinaïetisch verbond de indruk van een werkverbond maakt.

Toch voert, wat het wezen der zaak betreft, de genade de heerschappij. Vooreerst is het afhankelijk maken der belofte van de wetsvolbrenging toch beperkt. Het tot Abraham gesproken woord aangaande het zaad, waarin alle geslachten des aardrijks zullen worden gezegend, blijft onverzwakt bestaan. Daarom zijn ook al de vervloekingen der wet niet in staat, Israël als volk ten onder te doen gaan, eer het de Christus heeft voortgebracht; en wordt ook in de wet de aankondiging der ballingschap gevolgd door de belofte van de terugkeer, wanneer het volk zich zal bekeren, Deut. 30 : 1—6.

Maar er is nog iets anders, waarop ik wilde wijzen. Dat in het Sinaïetisch verbond niet de belofte door de wet, maar veeleer de wet door de belofte wordt beheerst, volgt ook hieruit, dat de wet zelf *tot de vervulling der belofte behoort*. Immers, die wet is een *gave* van het met Israël gesloten genadeverbond, een gave van de God des heils en der verlossing; ze wordt ook immers ingeleid met het woord „Ik ben de Here uw God, die u uit het land Egypte, uit het diensthuis, geleid heb", Ex. 20 : 2.

Daarom behoort de wet mede tot de vervulling der belofte. Die vervulling houdt in een volk des Heren. Een volk echter heeft niet alleen een land, maar heeft óók een wet van node; en omdat Israël het volk des Heren is, daarom schenkt de Here aan Israël een wet om naar te leven, rechtvaardige en wijze inzettingen en rechten, waardoor Israël is gezegend boven al de volken rondom, Deut. 4 : 8.

Hij, de Here, doet dit als de God des verbonds, die aan zijn bondsvolk de eis stelt: „Zijt heilig, want Ik ben heilig".

En óók: Hij doet dit als Israëls Koning, die als zodanig de Wetgever is. Sinaïetisch verbond en theocratie zijn geen ogenblik van elkander te scheiden. In de wetsopenbaring op de Sinaï openbaart de Here Zich, zoals Hij dat van tevoren nog niet had gedaan, in de glorie van Zijn koningschap, en die koninklijke glorie wordt niet enkel gevormd door Zijn grootheid en majesteit, maar evenzeer door Zijn goedheid, liefde en genade. Want in het koningschap des Heren, en daarom ook in het feit, dat Hij Israëls Wetgever is, ligt Israëls heil; daarom jubelt de latere profeet: „Want de Here, onze Rechter, de Here, onze Wetgever, de Here, onze Koning, Hij zal ons verlossen", Jes. 33 : 22.

Dit genade-karakter van het Sinaïetisch verbond en de daartoe behorende wetgeving moet óók in het oog worden gehouden, wanneer wij zien, hoe deze wet een plaats inneemt in de *orde des heils*. We noemen maar weer de door de apostel geciteerde woorden: „wie dat doet, zal daardoor leven" (Gal. 3 : 12); en „vervloekt is een ieder, die zich niet houdt aan alles, wat geschreven is in het boek der wet om dat te doen", Gal. 3 : 10.

De apostel stelt deze orde des heils tegenover die van het geloof. En daar had hij zijn redenen voor — we komen daar nog op terug.

Maar dat neemt niet weg, dat die woorden, zoals ze in de Sinaïetische wetgeving hun plaats hebben, *geen* tegenstelling met het geloof vormen. Immers hier, in de Sinaïetische wetgeving, worden ze gesproken in verband met, als een onderdeel van het genadeverbond, dat bij de Sinaï is opge-

licht. Ze worden dan ook geflankeerd door de openbaring van de zondeverzoening en de schuldvergeving: symbolisch-typisch in de offerdienst, en reëel in de geschiedenis van Israël, gedurende de woestijnreis en daarna. En nu schijnt er tussen die tweeërlei regel, die van de wet en die der genade, wel een strijd te bestaan, maar we weten, hoe daarachter ligt het mysterie van de komende Messias, tegelijk de Man van smarten, die al de eis der wet zal vervullen en heel de vloek der wet zal dragen.

In *deze* zin is de grondgedachte van het werkverbond „doe dat en gij zult leven" opgenomen in het genadeverbond; en staat die regel geschreven op de bladen van het Sinaïetisch verbond.

De regel van het „doe dat en gij zult leven" en ook die van het „vervloekt zij een iegelijk, die niet blijft in al hetgeen geschreven is in het boek der wet om dat te doen".

Die tweevoudige regel is inderdaad geldig, maar altijd *als deel van het genadeverbond, dus met het oog op Christus*. Bij Nieuwtestamentisch licht bezien, betekent dat, dat Hij komt om de vloek der wet te dragen en haar eis te volbrengen; zodat er geen vloek noch dreigende eis der wet meer overblijft voor hen, die door het geloof deelhebben aan het verbond, d.i. aan Christus, die er de inhoud van is. En dit geloof openbaart zich in het bewaren van het verbond en dus van de wet des verbonds.

Wanneer dan ook de psalmisten er zich op beroepen, dat zij van Gods wet niet zijn afgeweken, bedoelen ze niet, dat zij zonder zonde zijn, maar dat zij door hun vasthouden aan Gods wet hebben vastgehouden aan Zijn verbond; die wetsvolbrenging is de uiting van hun geloof in de God van het genadeverbond, en de Oudtestamentische vorm van het geloof in Christus.

Daarom is er wel een *gradueel* verschil tussen deze wettisch getinte vroomheid en het Nieuwtestamentisch geloofsleven, dat roemt over een veel rijkere genade Gods; maar een *wezenlijk* verschil is dat niet.

Ook in de Nieuwtestamentische bedeling toch wordt het leven, dat uit loutere genade wordt geschonken, ten nauwste in verband gebracht met de werken, die immers van het geloof de onmisbare vruchten zijn.

En ook dat ontzettende „vervloekt" van Sinaï's wet is onder de nieuwe bedeling niet verstomd. Naast het „wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn, zal zalig worden" staat het „wie niet geloofd zal hebben, zal verdoemd worden", Marc. 16 : 16. Aan de „geroepen heiligen" te Corinthe schrijft de apostel: „indien iemand den Here niet liefheeft, hij zij vervloekt. Maranatha!" 1 Cor. 16 : 22. En als de schrijver van de Hebreeërbrief eerst heeft gezegd: „Want gij zijt niet genaderd tot een tastbaar en brandend vuur, tot donkerheid en duisternis en stormwind . . . . , maar gij zijt genaderd tot de berg Sion . . . . en tot Jezus, de middelaar van een nieuw verbond, en tot het bloed der besprenging, dat krachtiger spreekt dan Abel", dan eindigt hij evenwel zijn vermaning met het ontzettende, aan de wet ontleende woord: „Want onze God is een verterend vuur", Hebr. 12 : 18—29.

Het Sinaïetisch verbond is wezenlijk *genade*-verbond.

Maar anderzijds blijft waar, dat het zijn zwakheid en onvolkomenheid heeft. Wij plegen in dit verband te spreken van het „wettisch" karakter der Sinaïetische bedeling; en duiden daar dan in het algemeen mede aan een op de voorgrond treden van de wet op een wijze, waarvan bij het licht van het geheel der openbaring, met name ook van het N.T., geoordeeld moet

worden, dat ze niet normatief is, maar een gevolg is van het voorlopige en schaduwachtige karakter, dat aan de Sinaïetische bedeling eigen is.

We denken hierbij inzonderheid aan twee dingen.

Op het eerste wijst ons het profetisch woord van Jer. 31, wanneer het spreekt van het nieuwe verbond, waarin de wet in het hart zal worden geschreven, wat dan gesteld wordt tegenover het Sinaïetisch verbond, dat Israël heeft verbroken, en dat — zo kunnen we er bij denken — geschreven was op tafelen van steen.

Dit wijst dus op het feit, dat de Sinaïetische wet — tot op zekere hoogte, ik kom daarop terug — *buiten de mens* staat en van buiten tot hem komt.

Men kan hierbij allereerst denken aan het karakter der wetgeving zelve. God geeft aan Israël als volk Zijn wet. Omdat Hij God is, blijft Hij met Zijn eisen nooit bij het uitwendige staan, maar eist Hij ook het hart voor Zich op. Anderzijds had het Sinaïetisch verbond krachtens zijn karakter van volksverbond heel het volksleven in burgerlijk en godsdienstig opzicht te regelen, wat niet anders kan geschieden dan door een menigte van inzettingen met daaraan verbonden beloften van zegen, en bedreigingen van straf en vloek; en zo verkrijgt die wetgeving dat uitwendige, contractuele, wettisch-voorwaardelijke, dat overal valt waar te nemen.

En dit blijft nu niet beperkt tot bepaalde, gemakkelijk aan te wijzen stukken uit de wet. Ook de wet der tien geboden draagt, als deel van het volksverbond, het karakter van burgerlijke wetgeving, en wordt daardoor in het uitwendig karakter, dat aan zulk een wetgeving eigen is, mede betrokken.

In dit alles ligt wel enige grond om te zeggen, dat aan de Sinaïetische wet — altijd tot op zekere hoogte — het karakter van het uitwendige eigen is.

Maar nu is er nog iets anders. En daarin komt tevens uit, hoe ver dat „tot op zekere hoogte" gaat.

Dat uitwendig karakter van Sinaï's wet wordt opgeheven door de werking van de Geest Gods, die ook onder het Oude Verbond zijn zaligmakende werking oefende. Voor het gelovig Israël, dus Israël als kerk, is die wet niet enkel geschreven op tafelen van steen; maar is het volbrengen ervan, ook van het kleinste onderdeel, een daad van trouw aan Gods verbond en van vreugdevolle dankbaarheid voor Zijn heil.

Maar dit geldt slechts van Israël *als kerk*. Israël *als volk* is wel volk Gods, maar slechts in een uitwendige, schaduwachtige zin. Want zijn grenzen worden bepaald niet door geestelijke factoren, maar door de omvang van zijn nationaal bestaan. Van dit volk als volk kan niet worden gezegd, dat het de wet Gods in zijn hart heeft geschreven.

Daarom is Israël als volk met die wet in conflict; wanneer het haar uiterlijk zou volbrengen, is het er nog mede in conflict, want die wet is de wet van God, die met het uiterlijke Zich niet tevreden stelt.

Israël als volk heeft wel de wet ontvangen, maar niet een werking des Geestes, waardoor het ook als volk innerlijk vernieuwd en met die wet in overeenstemming gebracht wordt. En dit is nu het eigenlijke punt, waarin de Sinaïetische wet, in tegenstelling met de Nieuwtestamentische, uitwendig is: die wet is wel dezelfde, maar op Sinaï is ze gegeven — althans óók gegeven, aan een volk, dat niet in volle zin een Godsvolk is, en daarom die wet niet heeft geschreven op de tafelen van het hart.

Hiermede kom ik tevens aan het tweede, waarin het wettisch-onvolkomene der Sinaïetische wetgeving uitkomt. Het is dit, dat die wet in de *orde des heils* niet maar een plaats inneemt, maar dat ze — altijd weer van uit het oogpunt van het volksverbond beschouwd — daarin een dominerende plaats verkrijgt.

Dit is het dan, waarop de apostel wijst, wanneer hij in Gal. 3 de wet stelt tegenover de „belofte" of tegenover „het geloof".

We behoeven niet meer te vragen: indien het Sinaïetisch verbond genadeverbond is, hoe heeft dan de wet als orde des heils met haar „doe dat en gij zult leven" in dat verbond een plaats kunnen verkrijgen. We hebben het antwoord reeds vernomen: dat is, omdat die regel in het genadeverbond niet is opgeheven, doch gehandhaafd wordt; maar dan *in Christus*. Hij draagt de vloek, Hij volbrengt de eis der wet, en verwerft aldus het leven, *voor de zijnen*, en wie tot dezen behoren, wordt beslist door het geloof, waardoor wij Christus worden ingelijfd en Hem en al Zijn weldaden aannemen. Daarom heerst in het genadeverbond niet de heilsweg der wet, maar de heilsweg des geloofs; al ontvangt daarin ook de wet haar plaats, want de inlijving in Christus door het geloof sluit óók in zich, dat de wet wordt geschreven in het hart.

Zo is het onder de nieuwe bedeling van het genadeverbond, maar zó was het, wat het wezen der zaak betreft, ook reeds onder zijn oude bedeling. Natuurlijk was er groot verschil in duidelijkheid van openbaring: omdat Christus' werk nog niet volbracht is, is ook de rechtvaardigmaking door-het-geloof-alleen nog niet in volle klaarheid geopenbaard.

Maar dit raakt niet het *wezen* der zaak. Wat het wezen der zaak betreft, is het Oude, en dus óók het Sinaïetische verbond, één met het Nieuwe. Aan de gelovigen des ouden dags worden de vruchten van Christus' werk, al is het nog niet volbracht, bij voorbaat toegerekend en geschonken: ze zijn van de vloek der wet verlost, zij worden zalig niet door hun werk, maar door het Zijne, in de weg des geloofs, zij hebben ook de wet geschreven in het hart — de psalmisten getuigen even luide als Paulus van de vreugde in de wet Gods naar de inwendige mens.

Zo is er dus geen tegenstelling tussen „wet" en „belofte", of „wet" en „geloof", zolang de wet wordt beschouwd, zoals ze aan Israël is gegeven: als gave van het verbond der genade.

Maar dit alles wordt anders, wanneer de wet los daarvan wordt gezien. En nu is dit de onvolkomenheid van het Sinaïetisch verbond, dat men de wet ook zó, los van het genadeverbond, beschouwen *kan*.

Dat komt door die schaduwachtige vervulling, m. a. w. door het feit, dat de wet is gegeven niet alleen aan Israël als kerk, maar óók aan Israël als volk, dat als zodanig niet het ware Godsvolk, maar een schaduw daarvan is.

Ja, dat volk is de kerk naar haar zichtbare zijde. Maar dat Israël als volk heeft toch ook een eigen bestaan, en tenslotte een eigen geschiedenis; het is de bolster, die afvalt, als de vrucht is gerijpt.

Daarom is het óók waar, dat die wet met haar zegen en vloek is gegeven aan dat Israël als volk, dat van het Godsvolk slechts een schaduw is.

Israël, wel verlost uit Egyptes slavenhuis, maar — als volk — *niet* verlost uit de slavernij der zonde, *niet* door Christus' werk ontslagen van de eis der wet, *niet* verlost van haar vloek, *niet* innerlijk vernieuwd en met die wet in overeenstemming gebracht, en dus die wet *niet* in volle zin bezittend als gave van het verbond der genade.

En nu is dit de tweespalt in de Sinaïetische bedeling, dat aan zulk een volk *als volk*, en daarmede ook aan elke Israëliet *als Israëliet* de wet wordt gegeven met de regel van het „doe dat en gij zult leven", en van het „vervloekt is een iegelijk, die . . . .".

Het is de oude regel van het werkverbond; maar die nu alleen nog leven kan brengen in Christus, anders gezegd: als opgenomen in het genadeverbond. Maar omdat van Israël als volk en van de Israëliet als Israëliet niet in de volle zin des woords kan worden gezegd, dat hij in Christus is en in het genadeverbond deelt, daarom is hier de tweespalt en de verlegenheid. Niet alsof dit reden tot wanhoop zou zijn; want die Israëliet leeft toch onder en in het genadeverbond, en het volle deelgenootschap aan dat verbond en aan al zijn heil wordt hem aangeboden; de wet is tuchtmeester tot Christus. Maar wie dat aanbod der genade niet in het geloof aanvaardt, ligt onder de vloek der wet, en wie dan toch, met de ene hand de genade afwijzende, met de andere de wet aangrijpt als een middel om het heil des Heren deelachtig te worden, die komt bedrogen uit, niet vanwege de onvolmaaktheid der wet, maar omdat hij heeft uiteengescheurd wat God had samengevoegd.

In die zin zegt Paulus, dat er geen wet gegeven is, die levend kon maken, Gal. 3 : 21, en dat het Goddelijk doel in alles is geweest, „dat eerst tengevolge van het geloof in Jezus Christus de belofte het deel zou worden van hen, die geloven", vs 22.

Zo is dan het Sinaïetisch verbond wel wezenlijk genadeverbond, maar draagt het veelszins de trekken van het werkverbond. Omdat het is het verbond der schaduwachtige vervulling en dus wel enerzijds het verbond Gods met Zijn kerk, maar anderzijds het volksverbond met Israël.

Nu staat het hier niet zó, dat we eenvoudig zouden kunnen zeggen: als verbond met de kerk is het louter genadeverbond, als verbond met Israël is het werkverbond.

Tenslotte is er slechts één verbond, waarin men op verschillende wijze kan zijn betrokken: Israël als volk anders dan Israël als kerk.

Ook als volksverbond staat het Sinaïetisch verbond in het teken der genade: van de aan Abraham geschonken belofte, van haar vervulling in de uitvoering uit Egypte en het beërven van Kanaän, van de verzoenende en vergevende genade Gods, die wordt afgeschaduwd in de offeranden, en die telkens tussen beide treedt om Israël trots al zijn zonde nog te sparen en bij het leven te behouden.

Ten finale echter heerst hier de genade niet in haar onoverwinnelijke kracht, maar als het Goddelijk aanbod, dat wel de mens verantwoordelijk stelt, maar zonder meer hem niet het leven schenkt; daarom is hier, trots alle tussentredende en het gericht uitstellende genade Gods, toch dit het einde, dat Israël als volk Gods ten onder gaat, getroffen door de vloek der wet, als breker en verwerper van het verbond, waarvan het de eis niet heeft vervuld en het aanbod niet heeft aangenomen.

Anders staat het met het Sinaïetisch verbond als verbond met de *kerk*. Hier heerst de souvereine genade van Hem, die wat hij vraagt óók schenkt; de genade, die wel in Jer. 31 speciaal aan het nieuwe verbond wordt toegeschreven, maar toch blijkbaar uit het reeds gesloten verbond voortvloeit, en daarin dus ook, schoon op een meer verborgen wijze, aanwezig is ge-

weest; daarom was reeds toen trots al de zonde van het volk en trots al de bedreigingen der wet Gods verbond met Israël als kerk onvergankelijk en onvernietigbaar en veel vaster dan de bergen.

Anderzijds echter worden óók in het verbond met Israël als kerk de wettische trekken niet gemist, en oefenen deze hun verduisterende invloed uit. Ze bestaan *niet* daarin, dat ook hier de mens voor de keuze en haar verantwoordelijkheid wordt geplaatst — dat geldt van het genadeverbond in al zijn stadiën — maar ze komen *wel* uit in de *wijze*, waarop die eis wordt gesteld.

Omdat Christus nog niet is gekomen om Zijn werk te volbrengen, en omdat, in verband daarmede, Israël als kerk nog niet van Israël als volk is los te maken, daarom wordt de eis des verbonds, al vraagt hij wezenlijk geloof, toch in een wettische vorm gesteld, en blijft ook de dreiging van haar vloek en van de Goddelijke toorn voor het besef van de Oudtestamentische vrome veel dichter bij dan voor het bewustzijn van de gelovige des Nieuwen Dags.

Vandaar die klachten van psalmisten en profeten, waaruit blijkt, dat zij in eigen leed en in de nood van hun volk de uitingen zagen van de Goddelijke toorn, die was ontstoken vanwege de zonde; en dat zij niet tot de jubel der schuldvergeving konden komen, zo niet eerst die nood was opgeheven. Zo klaagt Asaf in de 79e Psalm (vs 5): „Hoe lang nog, o Here! — zult Gij voortdurend toornen? zal uw naijver branden als een vuur?" en wederom (vs 9): „Help ons, o God van ons heil, om de heerlijkheid van uw naam; red ons, en doe verzoening over onze zonden, om uws naams wil".

En als na de terugkeer uit de ballingschap de werkelijkheid zo ver bij de verwachtingen ten achter blijft, dan klaagt de profeet Zacharia (1 : 12): „Here der heirscharen, hoe lang nog zult Gij zonder erbarmen zijn over Jeruzalem en over de steden van Juda, waarop Gij nu reeds zeventig jaren toornig zijt?"

Zo kunnen we met een zekere instemming terugdenken aan Gomarus' woord, dat hier het „bovennatuurlijk" verbond met het „natuurlijke" tijdelijk ineenschuift. Men kan óók zeggen, dat ze zijn ineengestrengeld. Maar het beeld blijft altijd nog te zwak: het Sinaïetisch verbond is een eenheid; al is het anderzijds waar, dat het een eenheid is als de eenheid van de vrucht, waarvan bij het rijpen de bolster wordt verbroken en afvalt, en de kern overblijft.

Die kern is het eeuwige verbond der genade en der verzoening.

En de inhoud daarvan is: God in Christus.

Al wat het Sinaïetisch verbond aan heilsrealiteit bezit, heeft het aan Christus ontleend; en al wat er in dat verbond aan schaduwachtigs is, wijst naar Christus heen.

Dit geldt óók van de op Sinaï gegeven wet. Hoe ge die wet ook ziet, als de vreugde van het ware Israël of als een aan de zondige mens vijandige macht, de wet met haar zegen èn haar vloek, altijd getuigt ze van Christus en wijst naar Hem heen: ze is kenbron der zonde, tuchtmeester tot Christus, regel der dankbaarheid voor het door Hem verloste leven; ze spreekt van Hem, die in absolute zin kan zeggen: „Uw wet is in mijn binnenste" (Ps. 40 : 9), die de eis der wet heeft vervuld en nochtans haar vloek gedragen, die haar schrijft in de harten der Zijnen, d. i. dergenen, die Hem door de Vader zijn gegeven.

NOG MEER CAESAROPAPISTISCH

DOOR

DR G. M. DEN HARTOGH

Het liefst zó, het kan ook anders

Ook tijdens de inlijving van ons land bij Frankrijk (1810—1813) heeft Janssen, over wiens aanvankelijke ontwikkelingsgang met betrekking tot de verhouding van Staat en Kerk wij in een vorig nummer van dit tijdschrift handelden, zich niet onbetuigd gelaten. Con amore werkte hij mee om te pogen de radicale Napoleontische regeling — bij de wet — die gold voor de protestantse kerken in Frankrijk en 22 Juni 1810 voor Zeeland, Bataafs-Brabant en Gelderland bezuiden de Waal van toepassing was verklaard, van de overige delen van ons land verwijderd te houden.

Het diepstliggende bezwaar tegen die regeling zal voor hem geweest zijn de overtuiging dat voor Napoleon de godsdienst en de kerk en haar organisatie te zeer uitsluitend *middelen* waren tot het *doel* van de glorie van de staatsmacht, in casu de dictatuur van de Keizer. Wat kwam er terecht van het streven naar de geestelijke en zedelijke verheffing van het volk in de zin van de „gematigde verlichting", Janssen's voornaamste oogmerk? [32]).

En stellig heeft hij aan „verlichte" *Nederlanders* de voorkeur gegeven boven „verlichte" *Fransen* en zo veel mogelijk de feitelijke leiding van zaken binnen het vaderland [33]) willen houden, vooral aan zichzelf!

Daarbij kwamen voor hem *andere* bezwaren. De regeling van Napoleon was kennelijk voor kerken en toestanden in Frankrijk bestemd en rekende volstrekt niet met andersoortige instellingen en verhoudingen, waardoor allerlei verwarring in de administratie moest ontstaan.

En van Janssen's voorzichtige methode van verhulling en geleidelijkheid, die om te beginnen zoveel mogelijk met *list* de mensen wilde winnen, althans kalmeren, was hier geen sprake. De ruitersporen rinkelden en het machtszwaard bliksemde op het gewijde erf.

Geweld deed zich *nodeloos* gelden.

Het zou alles kunnen neerslaan, maar het zou niet *trekken,* veeleer van meet af innerlijk verzet opwekken, afkerig maken van nieuwe wegen, bekrompen gehechtheid aan verouderde vormen in de hand werken.

In een knappe, diplomatiek gestelde nota, gemaakt voor een commissie, die te Parijs moest trachten voor het ingelijfde Nederland te redden, wat er te redden viel, heeft Janssen als het belang en de wens van de Hervormde

---

[32]) Van Napoleon's gouvernement heette het later in de „aanspraak" van 3 Juli 1816: „welks staatkunde even als het kwaad beginsel in eeuwigdurende strijd was met braafheid, deugd en goede trouw; en bij hetwelk de godsdienst in geene aanmerking kwam, dan als een werktuig te meer van onderdrukking en misleiding" (De Visser, a.w. blz. 787).

[33]) Van Janssen's vaderlandsliefde maakte Pape gewag, o.m. in a.w. blz. 61, 64, 82, 85, 86, 95, 102, 103, 108.

Kerk naar voren gebracht: haar oude inrichting, *verbeterd overeenkomstig het onder Lodewijk Napoleon in gereedheid gebrachte, bij de geest en verrichting van de tijd aangepaste project, te behouden.* Dat wilde dus feitelijk zeggen: het door Janssen geamendeerde concept-reglement met zijn oude namen, maar nieuwe zaken, over te nemen. Enige wijzigingen zouden kunnen aangebracht worden om althans ietwat meer overeenstemming te verkrijgen „met den Franschen vorm".

Janssen liet niet na in de nota op te nemen „dat de geest der Protestantsche Kerk *verschillende* vormen toeliet; en dat de Hollandsche vorm, *wel ingerigt,* den invloed van het Gouvernement niet verminderde, maar vermeerderde" [34]).

De Commissie werd te Parijs echter door de Franse Minister van Eredienst niet eens ontvangen! De „geest der Protestantsche Kerk" was evenwel naar Janssen's blijkbaar gevoelen toch ook tolerant genoeg om zich als het er op aan kwam te schikken in een Napoleontische kerkorganisatie, zoals die in Frankrijk gevonden werd.

De divisie-chef, die na de inlijving terstond de eed van trouw aan de keizer had afgelegd, trachtte in zijn voortgaande ambtelijke bemoeiingen met het kerkelijk leven stellig enige hem te Franse en te scherpe kanten van de wel zéér „gallicaansche" regeling af te slijpen. In zijn rapporten en voorstellen bracht hij bij de voortduur op enige punten bezwaren in en deed andere oplossingen aan de hand. Maar in die stukken aanvaardde hij toch ook zonder kritiek vele de Kerk knevelende bepalingen.

Alles tezamen genomen; hij gewende zich nog meer aan het caesaropapisme. Wij zullen gelegenheid hebben het nader vast te stellen.

Aanpassing bij het Napoleontisch model

Bij decreet van 24 Jan. 1812 werd door Napoleon een commissie van negen mannen benoemd om onder leiding van baron d'Alphonse, de intendant-generaal van binnenlandse zaken, als keizerlijke commissaris (sinds 12 Febr.), voor te bereiden de organisatie van de Kerken in „Holland" overeenkomstig de in Frankrijk geldende wetten.

De gouverneur-generaal Lebrun, hertog van Plaisance, had er volgens zijn schrijven aan Napoleon naar gestreefd de meest invloedrijke en „handelbare" theologen voor te dragen.

In een zelfstandig onderdeel van de commissie hadden met de beide Hervormden, Prof. te Water en oud-minister Mollerus, een Waals predikant en een Remonstrants predikant zitting.

Naar de wil van de keizer moest worden aangestuurd op een vereniging van verschillende kerkgemeenschappen. Het was voor het keizerlijk bewind gemakkelijker om met *minder* „kerkbesturen" te doen te hebben!

Het eigenlijke werk voor een nieuwe kerkregeling was weer voor Janssen. Hij stond wel in de gunst van zijn Franse meesters. De Gouverneur-Generaal Lebrun schreef over hem naar Parijs: het is een vrijgezel, jong, bescheiden en die zijn zaken zéér goed kent. En zijn onmiddellijke chef d'Alphonse getuigde van hem, dat hij in zich verenigde veel kennis, veel ijver, veel

---

[34]) Pape, a.w. blz. 83, 84; De Visser, a.w. blz. 129—139; Ypeij en Dermout, a.w. blz. 481—500; Glasius, a.w. blz. 186—188; Van Loon, a.w. blz. 26, 66—68, waar echter de „Parijsche commissie van 1810" niet onderscheiden wordt van de latere Commissie van 1812; J. Schokking, a.w. blz. 12.

liefde voor zijn werk en de meest nauwgezette stiptheid in alles wat hij deed[35]).

De zozeer gewaardeerde Janssen had al gemotiveerde voorlopige voorstellen in gereedheid gebracht. Enige van zijn afwijkingen van het Franse „model" willen wij memoreren, met toevoeging van een enkele opmerking.

Janssen was er op uit om méér kerken en predikantsplaatsen en ouderlingen te behouden dan met consequente aanpassing aan de Franse wetten en met de aandrang van de Franse regering overeenstemde. Maar dat zijn voorstellen toch nog een vermindering van 1380 kerkelijke gemeenten tot 148 „consistorale kerken" (minimum 3000 zielen) inhielden, is een nieuw bewijs, dat hij zeer ver kon gaan in zijn aanpassing aan revolutionair ingrijpen van Overheidswege in het leven van de Kerk.

Het getal *predikanten* zou geleidelijk van 1358 tot 1078 teruggebracht worden.

Geheel in zijn oude lijn wilde Janssen althans een *schaduwbeeld* bewaren van de vroegere kerkelijke „samenkomsten". Hij nam daartoe in zijn voorstellen op 6 departementale synoden en 26 arrondissements of classicale synoden en onder elk „consistorie" locale „besturen". Als resultaat van zijn bestuurlijk denken kwam daarbij voor elk departementaal of synodaal ressort een synodale commissie of directie (de meerderheid en ook de voorzitter gemeenteleden, niet-predikanten!) en voor elk arrondissement of classicaal ressort een classicale commissie of inspectie (de meerderheid bestaande uit gemeenteleden, niet-predikanten). Benoemingen natuurlijk vanwege de keizer[36]).

Niet één bezwaar maakte Janssen tegen de overneming van deze bepaling in de Franse wet:

Geen beslissing van leerstellige of dogmatische aard, geen formulier onder de naam van belijdenis of onder andere naam, zal kunnen worden gepubliceerd of tot stof van het onderwijs gemaakt, voordat het staatsbestuur de uitgave of aanbeveling daarvan veroorloofd heeft.

De grote waardering van Dr de Visser voor de door Janssen voor ons

---

[35]) R. G. P. 16, Gedenkstukken Colenbrander, zesde deel 1810—1813, tweede stuk, Hoofdstuk IV—VI, blz. 791, 1076; Pape, a.w. blz. 85, 86, 88, 89, 95, 96, 102, 107.

[36]) Door Janssen werd onder „menigvuldige andere punten" volgens Ypeij en Dermout „op eene zoo voorzichtige als verstandige wijze beredeneerd en ontwikkeld... inzonderheid ook, dat de hervormden hier te lande niet, zooals in Frankrijk, van alle hoog burgerlijk bestuur moesten ontbloot zijn. Het scheen zeer raadzaam te zijn, dat er aan het hoofd van elk voornaam algemeen kerkelijk bestuur een aanzienlijk man van grooten invloed, een senateur, staatsraad, prefekt, of welke waardigheid hij ook bekleeden mogt, gesteld wierd. De voorslag werd gedaan, ten einde in dezen de politieke magt van geen minder gewigt mogt zijn, dan de kerkelijke magt van de bisschoppen der roomschkatholieke gemeenschap. Ook oordeelde men zulks van de hoogste noodzakelijkheid te zijn voor het instandhouden van den openbaren godsdienst der hervormden, door de daartoe vereischt wordende geldmiddelen uit 's lands kas geregeld te doen voortkomen, opdat de roomschkatholieken niet weder, gelijk onder de koninklijke regeering van LODEWIJK, opnieuw alle krachten mogten inspannen om hunne zoogenoemde regten van reklamatie te doen gelden" (a.w. blz. 512, 513). Een „aanzienlijk man" bood als regel toch ook meer waarborg voor een „verlichte" leiding en had ook èn met betrekking tot de gemeente èn ten opzichte van het overheidsgezag meer gewicht in de schaal te leggen!

and voorgestelde afwijkingen van het Franse ‚model", delen wij niet. Immers ook in de voorstellen van Janssen werd met de Gereformeerde Kerkregering in de grond der zaak gebroken, zowel voor wat de zelfstandigheid van de plaatselijke kerken als voor wat het recht van de meerdere vergaderingen der kerken betreft.

De leden van de sub-commissie waren echter „uitermate tevreden" over Janssen's prestatie, al konden zij niet in alles met hem meegaan. En Janssen weer op zijn beurt? Van *die* door de commissie in zijn voorstellen aangebrachte veranderingen, waarmede hij zich kon verenigen, noemen wij de weglating van de departementale- en arrondissements-synoden. Aan de voor elk departement uitgedachte commissie van correspondentie tussen de regering en de consistoriale kerken wilde Janssen echter ook een *consultatief* karakter toegekend zien, alsmede een oppertoezicht met het doel, de vrede en de orde in de Kerken te bewaren. De benoeming van deze „consistoriale raden", die zich tot adviezen en pogingen tot overtuiging moesten beperken, moest door de keizer geschieden op voordracht van de consistories.

Het vereiste van een „kerkelijk peremptoir examen, door de sub-commissie opgenomen, wilde Janssen laten vervallen. Men kon wel volstaan met een academisch examen!

Janssen, die van het begin af zich tegen een *gedwongen* vereniging van Hervormden en Remonstranten had uitgesproken, sloot zich bij de sub-commissie aan, toen hij de overweging naar voren bracht, dat, naarmate de Hervormden meer „verlicht" werden, beide groepen elkander gemakkelijker zouden kunnen vinden. De tijd, zo profeteerde hij, zou komen, dat dogmatische verschillen in de protestantse kerkgenootschappen geheel op de achtergrond zouden treden, zodat allen, Gereformeerden, Remonstranten, Luthersen, Doopsgezinden, zich zouden verenigen.

Janssen deed, alsof de Evangelisch-Luthersen en de Hersteld Ev. Luthersen, die kerkelijk geheel gescheiden leefden, reeds herenigd waren. Hij vatte ze in zijn voorstellen allen saam in dezelfde organisatie! De beweegredenen voor het schisma van 1791, die toch waren gelegen in de tegenstelling tussen orthodoxie en rationalisme, achtte hij uiterst onbeduidend [37]) en daarom meende hij, dat het te minder moeilijk zou zijn het te beëindigen!

De Overheid had dus volgens hem principieel het recht om als eenheid te beschouwen en te behandelen, wat *naar haar oordeel* een eenheid was!

Hoe moest een, die zulke gevoelens en idealen koesterde en voorstellen met zulk een autoritaire strekking kon doen, gekant zijn tegen allen en alles, wat mèt de „verlichting" de daaruit voortvloeiende „eenheid" verwierp! Vooral wanneer met die verwerping, gelijk in de Afscheiding van 1834 *openlijk* geschiedde, een volhardende actie gepaard ging om de ogen van velen te openen voor de verregaande verwijdering van de oude specifieke kerkleer en kerkregering!

Janssen stelde over de organisatie van de verschillende erediensten in „Holland" een eindrapport op, dat bestemd was voor de Franse Minister van

---

[37]) Oorzaak was de strijd tussen „oud licht" en „nieuw licht", orthodoxie en rationalisme. Aanleiding was de beroeping van een „volbloed rationalist" in de Lutherse gemeente Amsterdam (Mr J. Loosjes, Geschiedenis der Lutherse Kerk in Nederland, 's-Gravenhage 1921, blz. 197—208).

Eredienst, „maar het kostte geene geringe moeite, om den Intendant het in zijn geheel te doen aannemen". d'Alphonse wilde de kerkelijke goederen aan de Staat trekken. Maar tenslotte gaf de Fransman „hetzij al dan niet overtuigd, toe, en buigende voor den verstandigen moed van zijnen chef van divisie, teekende het rapport"[38]).

Staatsoverheersing om binding aan de belijdenis te verhinderen. Wat blijft er van de leer der kerk over?

Typerend is aanstonds, wat in het volumineuze, veelzeggende, in het Frans gestelde rapport, waaraan men totdusver nog te weinig aandacht heeft geschonken[39]), door Janssen van de Protestanten gezegd wordt:

Zij verschillen wel onder elkander over enige artikelen, maar zij zijn het met elkander eens in het *grondbeginsel, dat de leer van Jezus Christus is de enige grondslag van de Christelijke religie; dat het aan de rede toekomt om leiding te geven bij het onderzoek van deze leer en dat ze onafhankelijk is van de pausen evenzeer als van de decreten der concilies.*

Over de Contra-Remonstranten en Remonstranten der 17de eeuw wordt door Janssen o.m. opgemerkt:

Het volk en het grootste deel van de dienaren des Woords kozen de partij van Gomarus, als de enige orthodoxe; enige predikanten, onder wie waren mannen, uitmuntend door kennis, verklaarden zich voor Arminius...

Verder heet het:

Het verschil tussen de contra-Remonstranten of de eigenlijk gezegde Gereformeerden, en de Remonstranten, bestaat daarin, dat de eigenlijk gezegde Gereformeerden zekere geloofsartikelen belijden, begrepen in de Heidelbergse Catechismus, vermeerderd en vastgesteld door de Synode van Dordrecht (over de Nederlandse Geloofsbelijdenis wordt gezwegen!), terwijl de Remonstranten de besluiten van geen enkele Synode erkennen, geen symbool of enig geloofsformulier hebben en christenen van alle richtingen tot hun godsdienstige plechtigheden toelaten...

Desniettemin hebben de Leerregels van de Synode van Dordrecht ongemerkt aan kracht verloren. Men hecht thans niet meer hetzelfde gewicht aan de beweegredenen, die er de stoot toe hebben gegeven. Zelfs schijnen verscheidene goed ontwikkelde gereformeerden niet ver af van de meningen der Remonstranten...

Over de Luthersen wordt in dit rapport door Janssen gedebiteerd:

Weinig artikelen en van weinig belang scheiden de Lutheranen van de Gereformeerden. In het algemeen zijn de opvattingen van de Hollandse Lutheranen dezelfde als die van de Duitse Lutheranen en zij zijn niet minder tolerant en niet minder verlicht...

---

[38]) Pape, a.w. blz. 99, 100, 82, 84—98, 102, 103, 105—107; Van Loon, a.w. blz. 67, 68; De Visser a.w. blz. 131—135, 139—144, 152—160, 167—173, 178—181, 188, 692, 696, 726, 727, 729, 738, 731, 735, 775—779. Op blz. 172 deze lof: „Tegenover de gevaren, die haar bedreigden, konden de Gereformeerde Kerken geen betere pleitbezorger in de regeringskringen hebben dan de Hollander Janssen en de Franschman Baron d'Alphonse". Over Janssen's verwachting van vereniging van alle „protestanten": „Opmerkelijk was dit gevoelen overigens niet bij een man, die een kind was van den tijd, waarin het dogma zoozeer zelfs in de kerk in discrediet was. Door zulke illusies diende de heer Janssen de kerk niet, die overigens aan hem ontzaglijk veel te danken heeft" (blz. 173); Ypeij en Dermout a.w. blz. 500—526, 531—533, 536, 549, 550, Aanteekeningen blz. 78; J. W. te Water, a.w. blz. 125—143.

[39]) De Visser, a.w. Bijlage VI blz. 688—779.

Over de *Gereformeerde „eeredienst"* wordt door Janssen ook de volgende „voorlichting" geboden:

Deze laat geen enkele geestelijke hiërarchie toe. Zo hebben ook de rechtsprekende instanties, waaraan de „eeredienst" is onderworpen, hoofdzakelijk tot voorwerp het tijdelijk bestuur, de tucht, maar niet het dogma(!) en niets van wat behoort tot het gebied van het geweten.

Van de Nationale Synoden wordt door Janssen gezegd:

Zij *kunnen* worden bijeengeroepen, maar zij *zijn* niet bijeengeroepen dan in buitengewone omstandigheden. De jaarboeken van Holland maken alleen melding van die, gehouden te Dordrecht in 1618 en 1619...

Alsof er maar één Nationale Synode in „Holland" was geweest! Waarom werden de Synoden uit de 16de eeuw niet genoemd? En waarom werd verzwegen, dat de Overheid het bijeenkomen van Generale Synoden, die naar K.O. ordinairlijk om de drie jaar moesten worden gehouden, verhinderde?

Over de in de Franse wet voorgeschreven Synoden en in verband daarmee over wat de kerken hier te lande nodig hebben, laat Janssen d'Alphonse dit merkwaardige oordeel ten beste geven:

De Synoden (in de Franse wet) schijnen beschouwd te worden als bestemd slechts saamgeroepen te worden in geval van algemene verdeeldheid over enige punten van de leer en dan kan hun bijeenroeping slechts zeer zeldzaam zijn. Er is ook (in Frankrijk) geen enkel voorbeeld van. Maar het is niet in dit opzicht, dat de Synoden veel belang kunnen hebben voor de Hollandse Kerken. Deze worden alle meer en meer overtuigd, dat de kerkelijke vergaderingen geen enkel recht hebben uitspraken te doen over verdeeldheden in zaken van dogmatische aard, dat dit recht uitsluitend toebehoort aan iedere gelovige. En deze overtuiging is het kenmerkend karakter van het protestantisme.

Het is dus niet als autoriteit in zaken van dogmatische aard, dat de Hollandse kerken synoden hebben, maar als banden van vereniging onder elkander. Hun synoden vormen hun derde trap van rechtspraak...

Wel een stoute bewering!

Immers de Synoden in de nog geldende Kerkenordening [40]) hadden toch bevoegdheid om *leer*uitspraken te doen! En ook de andere kerkelijke samenkomsten waren naar die Kerkenordening toch gerechtigd en verplicht de aangenomen kerkleer te *handhaven!*

Zelfs in deze „Franschen tijd", waarin op *alle* gebied matheid en moedeloosheid, slapheid en sloomheid de overhand had, deed de classis Franeker „het gezag der kerkelijke wetten" gelden en schorste (1806) een predikant, wiens uitdrukkingen in zijn boek „de leer der verzoening met God, naar den Bijbel", geoordeeld werden met de Heilige Schrift in strijd te komen.

En in 1812 deden op verzoek van drie classes „in het Sticht van Utrecht" de deputaten van haar synode bij die der Friese synode aanvraag, of er door hen tegen een werk van Prof. Regenbogen te Franeker, waarin deze openlijk afweek van de kerkleer, „reeds iets gedaan was of nog gedaan zoude worden, om de schadelijke gevolgen voor te komen, welke hetzelve zou kunnen

---

[40]) Nog begin 1814 schreef Janssen zelf (het was in verband met een vertrek van een predikant zonder classicaal ontslag) dat het „argument dat de kerkelijke wetten en inrichtingen niet meer bindend waren, onjuist was" (Van Loon a.w. 73 noot 10).

hebben? met bijvoeging dat zij anders te gemelden einde de noodige maatregelen zouden beramen".

De zeker hier onverdachte getuigen, Ypeij en Dermout, geven duidelijk te kennen, dat het opkomen van de Kerkelijke vergaderingen voor „de zuiverheid der leer" veel krachtiger en meer algemeen zou geweest zijn, indien men niet in doffe neerslachtigheid gebukt was gegaan onder de vele opeenvolgende rampen, die het vaderland troffen [41]). De Schriftuurlijke en confessionele en kerkrechtelijke *bevoegdheid* tot leerbeslissingen stond nog voor menigeen vast.

Al was er ongetwijfeld vooral onder wie locaal en meer generaal vooraanstonden en tot leiding geroepen werden, een toeneming in „rekkelijkheid", de door Janssen gewekte indruk, dat *alle* kerken hard op weg waren naar beslist principiële *verwerping* van leerbepalingen en *erkenning* van leervrijheid, was toch sterk overdreven.

Dat het inzake de handhaving van de leer anders *mocht* en *moest* gaan dan het tengevolge van de tijdsomstandigheden ging, was nog de overtuiging van velen.

Lang niet door allen werd gedeeld de door Janssen voorgedragen opvatting van het Protestantisme!

Alsof in de kerken der Reformatie alle „wind van leer" mocht waaien en alsof verregaande ongebondenheid inzake de belijdenis het verschil met Rome uitmaakte!

Eenzelfde waarde als in vroegere stukken had, bij zulke opvattingen, in het nieuwe rapport van Janssen de vermelding, dat de daarin voorgestelde organisatie noch de vroeger genomen leerstellige of dogmatische beslissingen, noch de bestaande formulieren zou veranderen.

Terwijl hun bindend gezag verworpen werd en men materieel zich er zeer ver van mocht verwijderen, werden zij formeel niet afgeschaft en zelfs niet gewijzigd. Een motief voor deze gedragslijn wordt weer extra duidelijk, als Janssen in zijn rapport tot deze ontboezeming komt:

> De Hollanders houden sterk vast aan hun oude gewoonten en nog weer bijzonder aan hun religieuze gewoonten. Zij zijn over het algemeen zeer godsdienstig. Ik heb gemeend, dat het van belang was deze aanleg te eerbiedigen en zoveel mogelijk die gewoonten te sparen, zó dat het met de organisatie van de erediensten zou gaan als het geval is geweest bij de burgerlijke organisatie: dat zij ook zonder schok of stoot en met de minst mogelijke ontevredenheid zou plaats vinden.

In dezelfde lijn ligt Janssen's opmerking:

> dat de te verwachten moeilijkheden gemakkelijk zullen wegvallen, indien degenen, die geroepen zullen zijn hun medewerking te verlenen, toegerust zijn met de inschikkelijkheid, die ze nodig hebben en als deze hun die invloed geeft, die zonder zich te doen bemerken, meesleept en overheerst zelfs degenen, die het minst tot gehoorzamen geneigd zijn. Zo zal het welslagen hoofdzakelijk afhangen van de eerste benoemingen, die zullen worden gedaan.

Wat was dus mee de strekking van Janssen's eindrapport?

Zoveel mogelijk geruisloos moest de nieuwe organisatie, die niets minder dan een omwenteling betekende, worden ingevoerd. Uitgezochte mannen

---

41) Ypeij en Dermout, a.w. blz. 434—438, 555—558 e.a. pl.; Van Loon, a.w. blz. 32, 33.

noesten de voornaamste posten bezetten. Consideratie moest worden ge-
bruikt om tot volgzaamheid en gehoorzaamheid te brengen.

Maar hoe zou het gaan met degenen, die de werkelijke situatie dóór
hadden of *kregen* en weigerden zich te onderwerpen aan wat zij in strijd
achtten met Gods wil?

De ramp opnieuw afgewend. Het gevaar bleef dreigen

Dr de Visser vat zijn mening over de inhoud van hetgeen in het door anssen vervaardigd eindrapport inzake de organisatie der Hervormde Kerk werd voorgesteld, vergeleken met de Franse model-regeling, aldus saam:

„wanneer te Parijs de voorgestelde wijzigingen werden overgenomen, zouden de Gereformeerde Kerken voor het ergste kwaad van de Fransche wet zijn bewaard".

Dit iudicium is te gunstig. Immers — het meeste, dat Dr de Visser zelf n de Franse wet met de scherpste bewoordingen laakt en als een tyrannieke denaturering van de kerk en als een vertreding van „gereformeerde of nationale beginselen" brandmerkt, wordt in het rapport van Janssen uitdrukkelijk of stilzwijgend aanvaard.

Wij noemen:

de afschaffing van de plaatselijke kerkeraden, de vernietiging van de classicale vergaderingen, het onder curatele plaatsen van de departementale synoden, de terzijdestelling van de nationale synoden, de vereiste keizerlijke goedkeuring voor de publicatie enz. van een nieuwe leerbepaling of een ander formulier of een wijziging in de kerkelijke tucht.

De weinige *wijzigingen,* die Janssen op *andere* punten bepleitte, waren allesbehalve van die aard, dat door overneming daarvan te Parijs, de kerk *niet* „een bloot rad in de staatsmachine", niet „uit elkander gescheurd, misvormd, ontzield", zou zijn geworden, maar met haar „gereformeerd karakter" en „nationale merk" haar „eigen leven" zou bewaard hebben!

Ging Janssen zelfs althans op één punt niet *nog verder* „van huis" dan de strekking van de Franse wet, door aan de synoden het recht te ontzeggen om bindende beslissingen in leergeschillen te nemen?

Ongetwijfeld was Janssen met bekwaamheid en volharding werkzaam, om zoveel mogelijk zijn eigen inzichten, die hij te goeder trouw heilzaam achtte voor de kerk en voor het vaderland, op voorzichtige wijze tot gelding te brengen.

En in zóver kunnen wij, evenals Dr de Visser doet, hem „een groot en warm vriend van de Kerk" noemen.

Maar zijn inzichten waren niet Gereformeerd „in den zin der vaderen" en daarom was hij volstrekt geen vriend van „de kerk naar Schrift en Belijdenis".

De Kerkregering was voor hem geen principiële zaak en hij zag met het oog op het algemeen welzijn de beste waarborgen voor de vrijheid en de verbreiding van wat hij noemde de „leer" of „grondbeginselen", in een sterke gebondenheid van de Kerk aan de Staat.

Door de val van Napoleon verviel de zeer nabij geachte invoering van Parijs uit, van een nieuwe kerkorganisatie voor „Holland" [42]).

---

[42]) De Visser, Deel III a.w. blz. 690—692, 696, 717, 719, 724, 727, 728, 735, 773, 774, 173—176, 178—182, 191—194; Ypeij en Dermout, a.w 536—538; Van Loon, a.w. blz. 2, 67—70, 208—215, 202, 203 en passim; Pape, a.w. blz. 100, 101,

Maar Janssen's inzichten en idealen bleven, waren in nog meer bepaalde vorm zijn bevestigd eigendom geworden en zouden nu eerst in werkelijkheid door zijn doelbewust, rusteloos streven toepassing gaan vinden in het kerkelijk leven. Wie dit in het oog houdt, vat te beter het ontstaan, de „geest" en de betekenis van „het Algemeen Reglement van 1816" en de ernst van de poging om het verzet daartegen te breken.



verhaalt: „Niet weinigen hadden met het oog op de ontzettende veroveringen van Napoleon, en op de gemakkelijkheid waarmee hij zegepralend gehele rijken oploste, vorsten schiep en vorsten onttroonde, zich vertrouwd gemaakt met de gedachte, dat het wel in het plan der Voorzienigheid kon liggen eene algemeene wereldmonarchie te stichten; en ook Janssen was niet vreemd van dit denkbeeld. Zelfs was hij, sedert de inlijving van het Vaderland in het Keizerrijk, er meer en meer in bevestigd; en deze overtuiging droeg veel, zo niet alles bij, om hem met onderwerping aan de onbegrijpelijke leidingen des Allerhoogsten, het Fransche juk te doen dragen".

BOEKBEOORDELING

Dr J. van der Ploeg, *Prediker uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik, 1953.

Op het ogenblik heb ik voor mij liggen een drietal delen van de R. Kath. Commentaar op het Oude Testament, die onder de titel *De Boeken van het Oude Testament* onder redactie van Dr A. van den Born, Dr W. Grossouw en Dr J. van der Ploeg bij de uitgeversfirma Romen & Zonen bezig is te verschijnen. In zijn opzet vertoont deze Commentaar veel overeenkomst met de Echter Bibel, wat zeggen wil dat dezelfde voor- en nadelen daarin vallen op te merken. Voordeel is de beknoptheid, waardoor ook de prijs niet al te hoog behoeft te worden, maar nadeel is ook weer deze zelfde beknoptheid, waardoor in de regel alleen de interpretatie van de bewerker zonder veel motivering wordt gegeven, en waarbij met name de philologische fundering moet te kort schieten.

Het eerste van de drie thans voor mij liggende delen is de verklaring van Prediker door de Nijmeegse hoogleraar Van der Ploeg. Behoudens de algemene bezwaren die hierboven genoemd zijn, valt van deze commentaar veel goeds te zeggen. Uit de Inleiding memoreer ik met instemming dat het feit dat de auteur zijn woorden in de mond van Salomo legt door Van der Ploeg op de juiste wijze wordt gewaardeerd, als een litteraire fictie die de auteur zeker niet als een werkelijke fictie heeft bedoeld, waarvoor hij verwijst naar 12 : 9, 10, en waarvoor het boek ook nog wel meer gegevens biedt. Eveneens constateer ik met verheuging dat Van der Ploeg afwijzend staat tegenover de door velen bepleite beschouwing dat het boek een conglomeraat is van stukken van verschillende auteurs. Wat hij op blz. 10 zegt heeft mijn volledige instemming: „Men moet zich, hier en elders, niet op het standpunt stellen dat de eenheid van auteur bewezen moet worden voor men haar aaneemt, zodat men goed doet haar te verwerpen zodra men de tekst maar iets gemakkelijker kan uitleggen, wanneer men daarin verschillende handen aanneemt. Zulk een houding is die van vele critici geweest in een tijd die grotendeels, maar nog niet geheel tot het verleden behoort in de geschiedenis der exegese van het O.T. Methodisch juist is het de eenheid van auteur te aanvaarden tot het tegendeel op redelijke gronden is aangetoond." Alleen bij de term „redelijke gronden" rijst de vraag: wat zijn redelijke gronden? En hiervoor geeft de auteur zelf aanleiding als hij laat volgen: „Aan zulke „redelijke gronden" moet men natuurlijk geen overdreven eisen stellen zoals sommigen doen"; waarbij opnieuw de vraag opkomt: ja, maar wat zijn „overdreven eisen"? Daar zullen de meningen nog wel eens over verschillen, en dat gevoelt Van der Ploeg zelf ook, want hij erkent dat „subjectieve elementen in de waardering (van de gronden) nimmer geheel zijn uit te sluiten". Laten wij altijd maar ons best doen om het subjectieve in de beoordeling zoveel mogelijk terug te dringen. Terecht staat Van der Ploeg

ook nogal sceptisch ten opzichte van de door sommigen naar voren gebrachte mening dat we in Prediker met een Hebreeuwse vertaling van een oorspronkelijk Aramese tekst te doen zouden hebben.

Wat de details van de uitlegging betreft zou ik alleen de opmerking willen maken dat Van der Ploeg zich aansluit bij de nogal algemeen aangenomen opvatting omtrent 3 : 21, dat hier vertaald moet worden: „wie weet of de levensgeest der mensen naar boven gaat en of de levensgeest der beesten naar beneden gaat". Het is waarlijk niet een wetenschappelijk vaststaand feit dat deze vertaling de juiste is. Er zijn inderdaad wetenschappelijke argumenten aan te voeren voor de vertaling die door de Nieuwe Vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap wordt gegeven: „wie bemerkt dat de adem der mensenkinderen opstijgt naar boven en dat de adem der dieren neerdaalt naar beneden in de aarde?" Voor deze argumenten moge ik verwijzen naar mijn commentaar op *Het boek de Prediker* blz. 86 v. De Masoretische vocalisatie die de tweede vertaling vordert, is niet, zoals men in de regel aanneemt een dogmatische correctuur, en er is geen genoegzame grond om met de Septuaginta, Pesjito en Vulgata de ה voor het vraagartikel te houden.

G. CH. A.

J. T. Nelis, *Daniël uit de grondtekst vertaald en uitgelegd.* J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik, 1954.

Het tweede van de thans door mij te bespreken delen is de verklaring van het boek Daniël. Dat we met het werk van een R. Katholieke auteur te doen hebben, brengt mee dat ook de apokriefe toevoegsels behandeld worden: voor het geïnspireerd karakter van deze toevoegsels verwijst de bewerker naar „de kerkelijke overlevering". Voor het probleem der tweetaligheid sluit hij zich aan bij de veronderstelling van Rowley, dat de schrijver van het boek zou begonnen zijn met de publicatie van hfdst. 2—7 in het Aramees, en later met een Hebreeuws gedeelte zou zijn verder gegaan, om tenslotte aan het geheel een Hebreeuwse inleiding toe te voegen. Een veronderstelling die al heel weinig meer waarschijnlijkheid heeft dan andere geopperde verklaringshypothesen. Terecht noemt hij de argumenten van Zimmermann voor een oorspronkelijk Aramees orginieel van hfdst. 8—12 van zeer twijfelachtige waarde. Zeer te bejammeren is, dat hij geheel meegaat met de zo vaak gegeven voorstelling dat het boek Daniël eerst uit de Makkabese tijd is, wat betekent dat de daarin gegeven profetieën dus niet van Daniël afkomstig zijn. Men moet zich afvragen hoe de bewerker dat wil rijmen met het gezag van de H. Schrift dat toch ook door hem erkend wordt. Als bv. in de Goddelijke openbaring die door de engel Gabriël wordt overgebracht (in hfdst. 9) deze uitdrukkelijk tot Daniël wordt gericht (vs 22), hoe is dat dan overeen te brengen met de waarachtigheid van die openbaring? We zien hier hetzelfde verschijnsel waarop ook collega J. Ridderbos wees in zijn recensie van *De kleine profeten* door Dr Deden. In dit opzicht is er ongetwijfeld een opmerkelijk onderscheid tussen de R. Katholieke geleerden en ons Gereformeerden.

G. CH. A.

Dr A. van den Born, *Ezechiël uit de grondtekst vertaald en uitgelegd.* J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik, 1954.

Het derde van de thans te behandelen delen van de R. Kath. commentaar op het O. T. is de verklaring van het boek Ezechiël. Hier valt dadelijk iets dergelijks op als bij de bewerking van Daniël door Nelis: dat Van den Born er in het geheel geen bezwaar in ziet ook Ezechiël voor een pseudepigrafisch geschrift te houden. En dat is hier nog te ernstiger, omdat de beschouwingen van Torrey e. a. (die overigens door Van den Born zelf ook in concreto onhoudbaar geacht worden) zelfs door nogal kritisch ingestelde geleerden als hyperkritiek veroordeeld worden. Nu meent Van den Born deze mogelijkheid te kunnen funderen op de veronderstelling dat Ezechiël afhankelijk zou zijn van Bijbelse teksten die *omnium consensu* eerst na de ballingschap zijn geschreven (en hij heeft dit in den brede zoeken te betogen in een artikel in Studia Catholica van 1953 onder de titel *Ezechiël-pseudo-epigraaf?).* Daargelaten nog dat het wel buitengemeen moeilijk is het door hem bedoelde bewijs te leveren (het is in de meeste gevallen eenvoudig praktisch onmogelijk bij twee overeenkomstige of gelijkluidende teksten te bewijzen waar de prioriteit ligt, en het gaat bovendien juist nogal over plaatsen die zeker niet *omnium consensu* na-exilisch zijn), hoe maakt Van den Born het dan alweer met het gezag van de H. Schrift? Het boek Ezechiël bevat zo talrijke aankondigingen door het Woord Gods van Jeruzalems ondergang (door de Babyloniërs, zie 23 : 22 v.v.) — hoe is dat te rijmen met het denkbeeld van een na-exilische oorsprong, bv. (zoals hij zelf meent) in de tijd van Ezra en Nehemia?

Naast deze kritiek die mij van het hart moest, wil ik er anderzijds met voldoening van gewagen, dat Van den Born in tegenstelling met de gangbare mening van oordeel is dat de tekst van Ezechiël beter is overgeleverd dan men vaak denkt. Men is gewoon heel wat emendaties aan te brengen die niet gemotiveerd zijn; Van den Born brengt er ook nog wel aan die ik niet voor mijn rekening zou kunnen nemen; maar hij laat eveneens de tekst nog wel eens ongewijzigd, waar ik dat niet zou doen, bv. in 22 : 24 waar hij heeft „niet gereinigd", en ik naar de LXX zou prefereren „niet bevochtigd".

In de vertaling acht ik het veelvuldig gebruik van „je" en „jou" niet gelukkig.

G. CH. A.

Dr H. J. Prakke, *Kerkgang om nieuws. De Kerkesproak* Assen, Van Gorcum & Comp., 1955.

Als we denken aan de vele kerkelijke afkondigingen, dan slaat ons de schrik om het hart en we vragen, waartoe dient de krant. Doch als we dan eens horen, hoe het vroeger was, toen er nog geen kranten waren, dan moeten we dankbaar zijn. Over dat vroeger schreef Dr H. J. Prakke, die we meer hebben bewonderd om zijn grote kennis van de folklore, bepaald in het Noorden des lands, een alleraardigst boekje. Vroeger was inderdaad de afkondiging, de Kerkespraak, wat nu de krant is. Dr Prakke heeft zeer veel materiaal verzameld. Hij komt tot in de Middeleeuwen, vertelt wat men afkondigde en hoe men afkondigde, in en vóór de Kerk. Men zal dit mooie boekje gaarne lezen en er veel uit leren.

F. W. G.

Th. Delleman en M. A. Krop, *Hervormd-Gereformeerd gesprek*. Aalten, Uitg. De Graafschap, 1954.

Dit boek wil een situatie-tekening geven. Hoe staat het thans met de Hervormden, hoe met de Gereformeerden; waarom komen wij niet dichter bij elkaar? Het is een moeilijk en zeer subjectief werk, zulk een beschrijving. De bewerkers van dit boek zijn niet slecht geslaagd, al zou ik zelf ongetwijfeld sommige dingen, bepaald over de Gereformeerden, anders hebben getekend. Dit boek heeft een gebrek. Van Hervormde zijde is duidelijk een rechtzinnige, niet onverdeeld bewonderaar van de doorbraak aan het woord. De vrijzinnigen zijn ook niet vergeten, zie bv. blz. 120, maar zij spreken anders dan in dit boek wordt gedaan. En dat geeft nu juist de moeilijkheid.

F. W. G.

W. K. Grossouw, *Bijbelse Vroomheid, Beschouwingen over de spiritualiteit van het Nieuwe Testament*. Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1954.

Er wordt in onze dagen van Roomse zijde op een zeer verblijdende wijze aan Bijbelstudie gedaan. De Nijmeegse professor Grossouw staat hier in de eerste rij. En het boek, dat we aankondigen geeft daarvan opnieuw een prachtig bewijs. Grossouw gaf ons een mooi boek. Ik onderscheid daarin twee delen, omdat de inleiding een wat ander karakter draagt dan het corpus van het werk. Ik acht die inleiding van heel veel belang, misschien zelfs in de eerste plaats voor protestanten. Het is een mooie aanbeveling van de studie der Schrift. Weliswaar komt het Roomse standpunt duidelijk uit. De Bijbel is niet het een en het al, daar is ook de traditie, die niet bepaald besproken wordt, daar is de kerk, de liturgie. Beide krijgen hier een plaats, die wij haar niet zouden toekennen. Van veel belang acht ik ook, dat een poging wordt gewaagd om het voor ons zo moeilijk te grijpen begrip spiritualiteit nader te omschrijven. Ik geloof, dat ik het wel op één lijn kan stellen met wat wij gewoon zijn geestelijk leven te noemen.

Dan het boek zelf. Het behandelt de synoptische evangeliën, de brieven van Paulus, het evangelie naar Johannes. Prof. Grossouw toont zich ook thans weer een kundig exegeet. En hij weet de resultaten van zijn exegese goed samen te vatten. Schriftuitlegging is nu eenmaal een wetenschap, waarbij men het over de onderdelen niet spoedig eens is. Ik zie sommige dingen wel wat anders. Dat neemt niet weg, dat ik gaarne uitspreek, dat hier een mooi boek voor ons ligt, waaruit ook wij voor het verstaan van de Schrift veel kunnen leren.

F. W. G.

Dr A. v. d. Born, Dr J. Coppens, Dr J. van Dodewaard, Dr J. de Fraine, Dr W. Grossouw, Dr P. van Imschoot, Lic. V. Laridon, Mag. Dr J. van der Ploeg e. a. *Bijbels Woordenboek*, 2e druk, Afl. 1. Roermond en Maaseik, J. Romen en Zonen, 1954.

Wij hebben destijds de eerste druk van dit werk warm aanbevolen en wij willen die aanbeveling gaarne nog eens herhalen. Dit is een werk, waar-

aan ook protestantse theologen veel kunnen hebben. Het is bewerkt door eerste klasse deskundigen, litteratuur voor verdere studie wordt opgegeven. Ik las weer eens verschillende artikelen en die waren goed.

Natuurlijk verraadt het boek zijn standpunt. De Roomse opvattingen zijn anders dan de onze. Maar er mag ook worden getuigd, dat zeer veel protestantse litteratuur is opgegeven.

Dit boek is niet volmaakt. Ik vond een enkele fout; en dat is jammer. In het artikel Bijbelvertalingen wordt op blz. 258 vermeld, dat in 1939 vanwege het Bijbelgenootschap een nieuwe vertaling van het N. T. verscheen. Dat de vertaling van het O. T. reeds in 1951 verschenen is en dat de vertaling van de volledige Bijbel in honderdduizendtallen is verspreid had ook moeten worden meegedeeld. Een verbetering voor de derde druk! F. W. G.

J. Hovius, *Het toezicht op de Dienaren des Woords door de kerkelijke vergaderingen* (volgens bepalingen van de Kerken der Calvinistische Reformatie in Nederland). Sneek, B. Weissenbach & Zoon, 1954 (38 blz.).

Dit is de rede, uitgesproken bij de overdracht van het rectoraat aan de Theologische School der Christelijke Gereformeerde Kerken te Apeldoorn, op 16 September 1954. Het is een zeer gedocumenteerde rede, zoals blijkt uit de bijna honderd aantekeningen, welke de auteur bij de druk er aan heeft toegevoegd. Over het genoemde onderwerp ontvangt men uit kerkrechtelijk gezichtspunt een goed en vrij volledig overzicht. Over de vraag, hoe de kerkelijke vergaderingen het bedoelde toezicht in practijk gebracht hebben, zou nog een boek kunnen geschreven worden. De auteur maakt belangrijke opmerkingen, o. m. wanneer hij in noot 82 spreekt over art. 36 van de Kerkorde. Naar mijn mening had hij ook over de tucht over de predikanten opzettelijk moeten handelen. Want de tucht kan van het toezicht niet worden gescheiden. En door de tucht er bij te betrekken zou hij verschillende kwesties scherper hebben moeten stellen. D. NAUTA.

Ds I. de Wolff, *De strijd om de Kerk in de 19e eeuw 1815—1834*. Enschede, Uitg. J. Boersma, 1954 (219 blz.).

De auteur van dit boek heeft zich ingewerkt in de periode, waarover hij vertelt, en wil op eigen wijze aan zijn lezers enig inzicht geven in de grote lijnen van de geschiedenis uit die periode. Hij beschikt ook over een schrijverstalent, zodat een leesbaar en in veel opzichten aantrekkelijk boek ontstond. Tegen zijn geschiedschrijving heb ik echter enkele ernstige bezwaren. De schrijver houdt zich niet aan zijn onderwerp en veroorlooft zich meermalen lange uitweidingen over onderwerpen, die vallen buiten de behandelde periode of in deze vorm niet ter zake doen (blz. 31—34, 69—76, 107—117). En ook uit de behandelde periode zelf wordt allerlei naar voren gebracht, dat, hoe interessant ook, toch weinig van doen heeft met het thema: de strijd om de Kerk. Meer concentratie op het eigenlijke onderwerp zou winst hebben betekend. De auteur is op zijn best, wanneer hij in het laatste hoofdstuk over de Afscheiding te Ulrum handelt. Maar als hij aan de geschiedenis daarvan begint, heeft hij reeds driekwart van zijn ruimte verbruikt.

Een tweede ernstig bezwaar is, dat de hier gegeven geschiedschrijving in sterke mate beheerst wordt door het wit-zwart schema, waardoor de feiten en de personen niet in het juiste licht komen te staan. Zo wordt Van der Palm als een collaborateur en profiteur betiteld (12), maar over Bilderdijk, als deze van Lodewijk Napoleon een „baan" krijgt, met geen kwaad woord gerept (118). Over het gebeurde van 1816 wordt gesproken als over het *ontstaan* van de Ned. Herv. Kerk (19) en als over een volledige invoering van het collegialisme (34). Nu zal ik de laatste zijn om de invoering van het Algemeen Reglement in 1816 te verdedigen. Maar men zal toch nooit uit het oog mogen verliezen de continuïteit, welke de Ned. Herv. Kerk van 1816 verbindt met het Gereformeerde verleden. Er had toch in dat jaar niet een volledige vernietiging plaats en er werd toch niet iets volledig nieuws in het leven geroepen. Met nog tal van andere voorbeelden zou ik het ingebrachte bezwaar kunnen toelichten. Het boek staat er vol van.

Naast de genoemde heb ik nog bedenkingen van geringere aard. Wanneer het leven van Van Zuylen van Nijevelt geschetst wordt (138), laat de auteur niet blijken dat hij tevoren reeds meermalen het een en ander van hem verteld heeft. Iets dergelijks kan men telkens constateren. Er is gemis aan voldoende aansluiting. Wat over het woord kerkgenootschap gezegd wordt (26), is niet volledig. Wanneer Rullmann op een bepaald punt bestreden wordt (117), had de schrijver er aan moeten herinneren, dat dezelfde auteur elders met anderen Bilderdijk de ijsbreker van het Réveil heeft genoemd. De voorletters van Kist zijn niet C. N. (11, 164), maar N. C. Het tijdschrift, op blz. 29 genoemd, heet: Godg. Bijdragen. D. NAUTA.

G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihre Verkündigung als theologisches Problem*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1954.

Zeer oriënterend en helder, zoals al Ebelings publicaties. Tal van vragen komen in dit geschrift (van 93 pag.) ter sprake in verband met inspiratie, canonkwestie, bijbel en prediking, traditie, Rome en Reformatie. De vrijheid t. a. v. de oude canon behoort volgens Ebeling tot het wezen van het reformatorisch Schriftinzicht, maar een andere vraag is of men daar op een zinvolle manier gebruik van kan maken (52). De inhoud der Schrift ontvangt niet autoriteit doordat het in de Schrift staat, maar de Schrift ontvangt haar autoriteit „von ihrem Inhalt her" en daarmee moet het canonbegrip in overeenstemming gebracht worden.

Een vreemd dilemma m. i. De klassificering der theologie in positieve en vrijzinnige theologie acht Ebeling „höchst fragwürdig" (27). De argumentatie lijkt me vreemd: „musz nicht jedes theologische Denken positiv sein, als es orientiert ist an der Positivität der Offenbarung Gottes in Jesus Christus" en dan tegelijk: freisinnig *in dem Sinne* en dan volgt een beschouwing, die te onduidelijk is om het dilemma zó te doen verdwijnen. Roept zo Ebelings geschrift vele vragen op, het is voor theologen nuttig zich voor deze vragen opnieuw gesteld te zien (bv. canon!) en ze niet te ontwijken. G. C. BERKOUWER